HERMENÉUTICA BÍBLICA

Un libro que enseña a leer creativamente la Biblia

J. Severino Croatto

LUMEN

José Severino Croatto

HERMENÉUTICA BÍBLICA

Para una teoría de la lectura como producción de sentido

Viamonte 1674
1055 Buenos Aires
373-1414 (líneas rotativas) FAX (54-1) 375-0453
E-mail: magisterio@commet.com.ar
República Argentina

Colección En torno a la Biblia

2da. edición

ISBN 950-724-410-7

© 1994 by LUMEN
Hecho el depósito que previene la ley 11.723
Todos los derechos reservados

LIBRO DE EDICIÓN ARGENTINA
PRINTED IN ARGENTINA

PRÓLOGO

El punto de partida de este ensayo es la convicción de que la Biblia no es un depósito cerrado que ya "dijo" todo. Es un texto que "dice", en presente, pero que habla como "texto", no como una palabra difusa y existencial que sólo tiene el sentido genérico de provocar mi decisión. La tensión entre ser un texto fijado en un horizonte cultural que ya no es el nuestro, y ser una palabra viva que puede mover la historia, sólo se resuelve por una *relectura* fecunda.

Esto es enunciar el problema de lá *hermenéutica* bíblica.

En una pequeña obra anterior[1] hicimos un ejercicio de hermenéutica sobre el tema del *éxodo*. Vista su aceptación, sobre todo en el quehacer teológico en los países oprimidos, decidimos ampliar y profundizar muchos aspectos, invirtiendo el orden: si allí hacíamos una práctica hermenéutica con pocos elementos teóricos, aquí queremos exponer más bien una teoría hermenéutica, con ejemplos tomados de muchos temas, no de uno solo como era el del éxodo. El haber tomado entonces un solo tema era precisamente para mostrar el desarrollo, por la reinterpretación, del sentido

---

[1] *Liberación y libertad. Pautas hermenéuticas* (Mundo Nuevo, Buenos Aires 1973 / CEP, Lima 1978); = *Exodus: a Hermeneutics of Freedom* (Orbis Books, New York 1981).

de un acontecimiento convertido en matriz querigmática. Ése es un aspecto del fenómeno hermenéutico que convenía destacar.

Si ahora vamos a asomarnos a diversos temas bíblicos es para mostrar que aquel fenómeno es ubicuo y expresa un rasgo esencial de la experiencia de fe de Israel y de la primera comunidad cristiana.

No vamos a inventar nada. La hermenéutica bíblica es simplemente un método de lectura de la Biblia, pero hay que explicitarlo y organizarlo. Explicitarlo, porque siempre se lee hermenéuticamente la Biblia o cualquier otro texto, muchas veces empero sin reconocerlo. Veremos que no existe lectura que no sea hermenéutica. Saberlo es ya un paso grande. Método que además hay que organizar, para saber usarlo y legitimarlo. Es un hecho que cuanto más renovadora es la vida cristiana, y por tanto la teología, más se ejercita implícitamente la hermenéutica. Y es un hecho también que esta renovación es resistida por una práctica y por una teología tradicionales. Esto es mucho más visible en los contextos de dominación cultural, económica, política y religiosa, lo que ya levanta una sospecha sobre quién es el verdadero destinatario del mensaje liberador que la Biblia propone.

Por eso la necesidad y la urgencia de poseer un instrumental teórico que nos permita ejercitar una relectura de la Biblia que desimplique para nosotros su *reserva-de-sentido.*

Para muchos cristianos la Biblia es más un problema

que un mensaje claro. Lejana, por su origen, de nuestro tiempo y de nuestro espacio; con ideas antiguas y muchas veces dispares en su largo trayecto literario; con un texto final frecuentemente difícil, lo que contradice la nitidez esperada de un "mensaje", resulta poco atrayente en la inmediatez de la praxis. ¿Vale lo que dice? ¿Es necesario que "diga" algo? Si es palabra de Dios: ¿de qué Dios se trata, del nuestro o del de los hebreos? Hay un rosario de preguntas que surgen.

Para esta nueva edición se han reelaborado algunos temas del texto original;[2] las diferencias se observarán también respecto de la publicación en inglés por Orbis Books y en alemán por Kaiser Verlag.[3] El esquema de la obra, con todo, es el mismo. El nuevo texto fue preparado para la publicación en japonés (Jordan Press, Tokio). Sólo pequeños retoques fueron introducidos últimamente para su edición argentina por Lumen.

Buenos Aires, 12 de julio de 1994.

---

2 *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido* (La Aurora, Buenos Aires 1984).

3 *Biblical Hermeneutics: Toward a Theory of Reading as the Production of Meaning* (Orbis Books, New York 1987) = *Die Bibel gehört den Armen. Perspektiven einer befreiungstheologischen Hermeneutik* (Chr.Kaiser, Munich 1989).

INTRODUCCIÓN

1. *Motivación*

"Hermenéutica" es el correlato del término "interpretación", más común. *Hermeneuo*, en griego, es el equivalente de *interpretar*. En sí, es la misma realidad en dos vocablos diferentes, griego el primero, latino el segundo. Pero como éste se ha hecho común y por eso ha perdido en precisión, se prefiere el de "hermenéutica" para indicar sobre todo tres aspectos que deben ser explícitos:

* Ante todo, el lugar privilegiado de la operación hermenéitoca es la interpretación de los *textos*. Veremos más adelante qué otras cosas implica esta afirmación.

** En segundo lugar, se supone que el intérprete condiciona su lectura por una especie de *pre*comprensión que surge de su propio contexto vital.

*** En tercer lugar, y esto no siempre queda bien definido pero será central en nuestro desarrollo, el acto hermenéutico hace *crecer* el sentido del texto que se interpreta.

Creemos que toda interpretación, tanto de textos como de acontecimientos, connota estos aspectos. De modo que en esta exposición ni nos preocuparemos por distinguir los dos términos, ni los reduciremos a los textos. Sin con ello confundir las cosas, veremos que la interpretación de estos

últimos supone otro proceso, a saber la interpretación de determinadas prácticas o de acontecimientos, y que su propia constitución se origina en una experiencia *que es interpretada.*

De ahí que vayamos más allá de la limitación que le da por ejemplo P. Ricoeur, cuando define la hermenéutica como "la *teoría* de las operaciones de la *comprensión*, en su relación con la *interpretación* de los *textos*".[4] Texto y acontecimiento, o texto y praxis, se condicionan mutuamente desde el origen y desde el punto de vista hermenéutico. Esto debe destacarse justamente en el caso de la lectura de la Biblia que se hace desde una práctica de la fe, y de una Biblia que remite a los grandes hechos salvíficos de Dios.

Con esta sola frase hemos señalado que la lectura de los textos bíblicos está circunscrita por dos momentos existenciales, o sea, por dos polos históricos. El texto está en el medio. Ya es una manera de apreciar la centralidad de la Biblia como *texto,* pero como texto alimentado en dos vertientes de la vida.

No hay una hermenéutica *bíblica* distinta de otra filosófica, sociológica, literaria y tantas otras. Hay una sola hermenéutica general, de la cual existen muchas expresiones regionales.[5] El método y el fenómeno coinciden en todos

---

[4] P. Ricoeur, "La tarea de la hermenéutica", en Varios, *Exégesis. Problemas de método y ejercicios de lectura* (La Aurora, Buenos Aires 1978) 219-243 (cf. p.219)(el subrayado es nuestro).

[5] Lo pone de manifiesto P. Ricoeur, *art. cit.*, p.220, y también en "Hermenéutica filosófica y hermenéutica bíblica": *ibídem,* 263-277 (cf. p.263s).

los casos. Es verdad, con todo, que la hermenéutica bíblica tiene una característica tal vez inédita, por cuanto asume textos de una larga trayectoria de creación y reelaboración, originados en un pueblo con un itinerario también prolongado, unificado por una concepción lineal y teleológica de la historia que implica un gran trabajo interpretativo. Tal fecundidad hermenéutica quedará bien marcada a lo largo de este estudio.

2. *Tres fases históricas.*

Éste no es el lugar para hacer una historia de la hermenéutica general, ni de la bíblica en particular. Conviene señalar solamente que la tematización de la hermenéutica ha conocido tres momentos de relieve, que registramos en un orden inverso de tiempo, con el fin de mostrar que lo que parece nuevo no lo es tanto:

a) *La era moderna.*

En un contexto filosófico, el problema se plantea desde Schleiermacher (c.1800) y Dilthey (c.1900), pasando por Heidegger, luego por Gadamer y Ricoeur, con las derivaciones conocidas al campo teológico (Fuchs, Ebeling, Bultmann y la expansión postbultmaniana). Es interesante constatar en los dos primeros su preocupación por lo que está *detrás* del texto (la historia, el autor), por *el que* se expresa en un texto, no por *lo que* éste dice. Heidegger, por

su parte, pasa de la epistemología a la ontología: el ser que interroga es un *ser-en* (el mundo), situado, que en el acto de interpretar se *pre*-comprende. Hay un "estar-en" el mundo (*Dasein*) que condiciona la interpretación. Esto apunta contra la pretensión del sujeto de ser medida de objetividad, ya que pertenece a su esencia el ser ya "habitante" de este mundo, que lo circunscribe.

Heidegger emprende el camino hacia los fundamentos, pero no retorna a la epistemología.

Gadamer destaca que el hombre está dentro de una tradición, y que el comprender es un suceso finito de aquella tradición, como forma de pertenencia a la historia. La distancia histórica entre el texto y el intérprete reclama una "fusión de horizontes", que es posible porque aquél (el intérprete) es interno a la historia.

El aporte de Ricoeur, que por otro lado relee a Heidegger, consiste en haber hecho el rodeo por la lingüística para llegar a una teoría fecunda de la hermenéutica.

Las derivaciones al campo teológico arriba señaladas son anteriores a Ricoeur y están impregnadas de una supervaloración de la *Palabra* bíblica como "acontecimiento" presente (más adelante hablaremos, invirtiendo los términos, del acontecimiento *hecho palabra*).

Estos hitos de la reflexión sobre la hermenéutica han contribuido notablemente a una síntesis filosófica que deja sus huellas en la teología. Pero no constituyen una novedad absoluta.

b) *La Edad Media.*

Durante la larga tradición medieval, en efecto, era común la discusión teológica sobre *los* sentidos de la Escritura. Junto a, o por encima de, el sentido literal se situaba un sentido espiritual que podía llevar diversos nombres (alegórico, místico, mesiánico, cristológico, etc.). Típica fue la disputa sobre los *cuatro* sentidos de la Biblia: 1. literal; 2. alegórico (= cristológico); 3. moral (llamado "tropológico", o sea, relativo a las costumbres) y 4. escatológico (denominado "anagógico", que "conduce hacia").

Muchas teorías hicieron su aparición. Lo significativo del hecho está en que el supuesto de fondo es precisamente la hermenéutica: el texto del Antiguo Testamento no se agota en su primera intención sino que *dice algo más.*

c) *Filón de Alejandría.*

Otro intento, más antiguo, de formalizar el problema hermenéutico fue el de Filón de Alejandría en el siglo I a.C. No sólo por cuanto interpretó las tradiciones hebreas desde un parámetro griego (típico es su comentario al Génesis, el *De opificio mundi*) sino sobre todo por su esfuerzo por comprender el problema del lenguaje.[6]

---

[6] Cf. Kl. Otte, *Das Sprachverständnis bei Philo von Alexandrien. Sprache als Mittel der Hermeneutik* (Mohr, Tübingen 1968); I. Christiansen, *Die Technik der allegorischen Auslegunswissenschaft bei Philo von Alexandrien* (Mohr, Tübingen 1969); J. P. Martín, "El texto y la interpretación; la exégesis según Filón de Alejandría": *Revista Bíblica* 39 (1977) 211-222.

***

Dijimos que estos tres momentos pertenecen a otros tantos intentos de tematizar el problema de la interpretación de textos (históricos, bíblicos) o de la existencia humana como tal. Ahora bien, ni siquiera esto es nuevo. El proceso hermenéutico —aunque no tematizado— es constitutivo de toda tradición, religiosa o no. La Biblia misma no se explica sin ese proceso. Pero es en el rabinismo de la época intertestamentaria donde se puede rastrear la tentativa de leer un segundo sentido debajo del primer sentido de un texto, un sentido profundo detrás del sentido simple de las palabras (*derás* y *pesat*, respectivamente, en la terminología aramea de entonces).[7] Esta cuestión reaparecerá más adelante, al hablar del targum y del midrás.

Este recorrido histórico nos motiva para entrar en el tema con una preocupación directamente bíblica.

3. *¿Cómo se puede acceder al texto bíblico?*

La Biblia ha sido objeto de distintos enfoques, orientados todos ellos a la exploración de su sentido o de su mensaje. Algunos expresan el "problema" de la lectura actual de la Biblia, otros buscan penetrar en su contenido. Señalamos seis aproximaciones generales.

---

[7] Véase A. Díez Macho, "*Deras* y exégesis del Nuevo Testamento": *Sefarad* 35 (1975) 37-89; Íd., *El Targum. Introducción a las traducciones aramaicas de la Biblia* (CSIC, Madrid 1979).

3.1. *La realidad presente como "texto" primario.*

Se puede relegar la Biblia a un segundo plano en cuanto texto desactualizado, frente al *texto* de la realidad presente, entendida ésta como el primer "lugar teológico" donde descubrir al Dios que habla e interpela al ser humano. La realidad está tan cargada de significado, que resulta secundario cualquier otro significante teológico. Dicho de otro modo, cuando las opciones son claras, no hace falta ir a la Biblia.

¿No es ésa la actitud de muchos cristianos comprometidos con la lucha revolucionaria contra las estructuras injustas de este sistema en que nos toca vivir? ¿Qué mensaje "nuevo" les trae el evangelio?

La pregunta es sincera; creemos empero que deja entrever una dificultad metodológica por salir de una lectura tradicional de la Biblia que la ha enajenado de la historia real de los seres humanos. El obstáculo era visible en algunos de los primeros teólogos de la liberación, atentos más que otros a la praxis socio-histórica como parámetro de la reflexión teológica. Ahora, en la década del 90, constatamos que se ha avanzado mucho en una nueva comprensión del mensaje bíblico, justamente cuando es leído desde la práctica de una fe comprometida con la sociedad.

3.2. *Concordismo.*

Otro camino consiste en asumir la Biblia como es, bus-

cando en ella correspondencias entre nuestras situaciones y los sucesos en ella relatados. Cuando hay coincidencia, parece que Dios está hablando a través del suceso arquetípico. Ya a primera vista, esta aproximación a la Biblia es *concordista*. Ahora bien, el concordismo (tan extendido, sobre todo en las lecturas fundamentalistas del texto sagrado) es doblemente negativo:

a) Reduce el mensaje a situaciones que tienen su equivalente en la experiencia de Israel o de la primera comunidad cristiana, como si Dios no supiera hablar o revelarse de otra manera. Es un concordismo teológico que supone además un concepto de revelación que hay que reinterpretar, como veremos.

b) El concordismo superficializa el mensaje al nivel de una facticidad externa, confundiendo *lo que* sucede con su *sentido*. O también, lo que sucede *en el texto* como idéntico a lo sucedido en la realidad, sin tener en cuenta que ésta es *interpretada* en aquél. El mismo peligro existe cuando, en algunas teologías, se busca una *continuidad* entre las ideas del Antiguo (= Primer) Testamento o del Nuevo (= Segundo) y las de una cultura dada, asiática, africana o de donde fuere. ¿Qué pasa cuando no se dan tales coincidencias culturales, pongamos entra la antropología hebrea y la griega? ¡Para los griegos, Dios sería casi irrevelable! Pero se descubre por otro lado que en las tradiciones africanas, en algunas precolombinas, o en las grandes religiones del Oriente o del mundo aborigen latinoamericano, hay muchas semejanzas con la cosmovisión hebrea. ¿Qué pasa entonces? Se confunde el querigma con su revestimiento

cultural o contextualización histórica.

Es verdad que la búsqueda de "sintonías" entre la Biblia y el contexto actual (cultural, pero sobre todo socio-histórico) puede ser un punto de partida para explorar la pertinencia de aquélla para el cristiano de hoy. Lo realmente empobrecedor es el concordismo histórico y científico, que consiste en querer confirmar la Biblia con ciertos datos de las ciencias modernas (correlacionar, por ejemplo, las eras geológicas con los días de la creación del mundo) o en aparejar hechos históricos de la Biblia y de ahora. En el primer caso, tal confirmación no existe; en ambos, se vacía el texto sagrado de su contenido querigmático y se hace superfluo cualquier intento hermenéutico de exploración del sentido más profundo del texto. ¡Pensar que la lectura concordista de la Biblia ha sido tan común, incluso en el ámbito del quehacer teológico sistemático!

3.3. *Los métodos histórico-críticos.*

Los métodos exegéticos formulados por la crítica bíblica moderna han abierto nuevos senderos de aproximación a la Biblia, en la medida en que, al redescubrirnos el horizonte histórico y cultural donde se plasmó, posibilitan una mejor contextualización del sentido original de cada pasaje.

La exégesis crítica ha roto, en primer lugar, con las lecturas ingenuas, "historicistas" y concordistas de la Biblia que, como señalamos en el parágrafo anterior, despistan el

sentido real del texto. Pero sobre todo amplía significativamente la exploración de los textos. La crítica literaria, de las formas y de los géneros o códigos literarios, de las tradiciones (orales y literarias), de la redacción, así como la filología semítica y la historia del antiguo Próximo Oriente, revolucionaron los estudios bíblicos en las últimas décadas, saneando muchos defectos de la teología cristiana y generando indirectamente una renovación en todos los campos de la actividad teológica.

Al lado de estos beneficios indiscutibles, que los convierten en logro inestimable que no hay que perder, su uso exagerado, y a veces reduccionista, conlleva algunos riesgos.

a) Por una parte, muestran el "detrás", la arqueología, del texto actual, desplazando la atención del exégeta o del lector de la Biblia a un nivel pre-canónico o simplemente prerredaccional.

El Pentateuco, por ejemplo, es interpretado conforme a las teologías "yavista / elohista / deuteronomista / sacerdotal", u otras. Se enfatiza el *pre*-texto. A partir de la crítica literaria, que permite identificar las huellas de la formación del texto, los otros métodos conducen hasta remotos orígenes y reconducen, por la historia de la redacción, hasta la forma presente de una obra o parte de ella. Este extenso arco, que sale del texto y vuelve a él, *es más una historia del texto que la exploración de su sentido*; o si no, éste se identifica con el sentido de los estratos anteriores, en caso de ser accesibles para nosotros.

No se puede, sin embargo, entender el Pentateuco a base del "yavista", etc., sea porque no se sabe cuánto de estos estratos ha sido recuperado en la redacción actual, sea porque el autor del Pentateuco ha hecho una obra *nueva*. El sentido entonces no está en los fragmentos usados sino en la totalidad estructurada de nuevo. La crítica de la redacción reduce parcialmente este defecto, al volver al texto y a la intención del compositor final, pero al hablar de "redactor" en lugar de "autor", y al designarse como "*historia* de la redacción", pone el énfasis en la formación del texto, más que en éste.

b) Por otra parte, la preocupación por fundar la verdad de las ciencias del espíritu, tan propia de la conciencia occidental desde hace algunos siglos,[8] concentró la atención sobre el sentido literal entendido como sentido "histórico" (la misma designación de "métodos *histórico*-críticos lo revela). Ésa es una forma de reduccionismo.[9] De allí el interés por la intención del "redactor" de tal o cual texto, que es contextualizado con todos los recursos posibles. Esto es en principio muy importante, mientras no se haga descansar en última instancia el sentido en la pre-redacción, como indicamos.

Pero además, en caso de aferrarse uno a la *intención del*

---

[8] Para una síntesis del problema, cf. P. Ricoeur, "La tarea..." (ver nota 4) p.221ss.

[9] Cf. B. S. Childs, "The sensus litteralis of Scripture", en Varios, *Beiträge zur alttestamentliche Theologie* (Fests. W. Zimmerli: Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977) 80-93 (esp. 88ss).

autor o *redactor* como único sentido, se corre el riesgo de clausurar en el pasado el mensaje de la Biblia, tomada como "depósito" de un sentido concluido, coincidente con el pensamiento de su redactor, si no de los pre-redactores del texto actual. Creemos que aquí no termina la posibilidad significativa de un texto. Especialmente para la teología de los pueblos oprimidos, esta aproximación resulta parcial, a pesar de su importancia que hace imprescindibles a estos métodos. Por ahí hay que pasar, pero no terminar.

3.4. *Análisis estructurales / semióticos.*

Una contribución más reciente a los estudios bíblicos proviene de las ciencias del lenguaje y de la literatura, en particular de la lingüística y de la semiótica narrativa. El desarrollo relativamente reciente del análisis *estructural* es aplicado a los textos bíblicos con buenos resultados. El estudio de la llamada estructura inmanente, tanto narrativa (actantes, funciones) como discursiva (conjuntos figurativos, papeles temáticos, ejes de sentido) ayuda a "centrar" el sentido de un texto, a comprender *cómo* funciona. Hay por lo demás varios modelos de análisis semiótico.

La estructura manifiesta, por otra parte, comúnmente llamada estructura (¡no composición!) literaria a secas —o también "retórica"—[10] es tal vez más fecunda, por cuanto

---

[10] R. Meynet es quien más ha escrito sobre el análisis de las estructuras retóricas de los textos bíblicos. La última de las cuatro publicaciones (desde 1979) en Cerf, París, es: *L'analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour compren-*

nos da ciertas claves de lectura que resultan de la codificación del texto.

Enriquecedores como son, estos dos métodos que tienen que ver con las estructuración de los textos (en su lógica funcional o en su manifestación literaria) son sólo un punto de partida para la búsqueda del sentido. Veremos más adelante cuán beneficiosos son, sobre todo el análisis retórico-estructural. El análisis estructural solo, sin embargo (sobre todo el estructural propiamente dicho), es reduccionista, al hacer abstracción de la "vida" del texto, su historia, su entorno cultural, social o religioso.

3.5. *Análisis narrativo.*

En los últimos años ha cobrado fuerza[11] el análisis *literario* del texto bíblico, sobre todo en el aspecto de lo narrativo (personajes o caracteres, intriga o trama, clímax, desenlace) y composicional.[12] El sentido no está en una

---

dre la Bible (1989). El nombre de "crítica retórica" no es el mejor, pues no destaca el elemento estructural de la composición de los textos, aunque en la retórica clásica la *dispositio* se acerca parcialmente a lo que Meynet propone. Más apropiada sería la designación de "análisis / crítica *retórico-estructural*", para indicar un aspecto particular de la retórica (ver la nota siguiente).

11 Sobre todo a partir de R. Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York 1981).

12 Ha sido casi programático el ensayo de J. Muilenburg, "Form-criticism and beyond": *Journal of Biblical Literature* 88 (1969) 1-18, pero hay que tener en cuenta a E. Black, *Rhetorical Criticism* (Macmillan, New York 1965). Aquí, "retórico" no es estructural sino literario.

palabra o frase sino en la *obra* como una totalidad, la que, por su parte, va produciendo *progresivamente* el sentido. Leer un libro bíblico como se lee una obra literaria, es indispensable para una exégesis correcta. A esta aproximación sincrónica y literaria se la puede llamar "análisis narrativo" del texto. Muy practicado últimamente,[13] sus beneficios son incalculables.

Pero igual que los análisis semióticos (**3.4**), se queda en la sincronía del texto. En otras palabras, el sentido está todo *en el texto*, sea en su funcionamiento (análisis estructural), en su disposición (estructuras manifiestas) o en su trama literaria (análisis narrativo). En cierta manera, el texto dice todo, y su sentido es un sentido "histórico", en cuanto pertenece al pasado de su composición (con lo que se reencuentra con los métodos *histórico*-críticos).

3.6. *Hermenéutica.*

Un camino diferente para acceder al querigma bíblico es el de la *hermenéutica*. Es el tema del presente ensayo. Ante todo, unas consideraciones previas. Hemos hecho alusión anteriormente al matiz del término confrontado con el de "interpretación". Pero sobre todo, no es suficiente la noción bultmaniana de "hermenéutica", ni la de la "nueva hermenéutica" de Fuchs, Ebeling o sus continuadores.

---

[13] Ver un panorama en J.-L. Ska, "La 'nouvelle critique' et l'exégèse anglo-saxonne": *Recherches de Science Religieuse* 80 (1992) 29-53.

Que en la lectura de la Biblia haya una *pre*-comprensión (*Vorverständnis*), es un dato adquirido y sumamente valioso para nosotros. Que sea un "acontecimiento de lenguaje" (*Sprachereignis*) o de la "palabra" (*Wortereignis*) en toda su densidad presente, no la agota ni es suficiente. No se explicitan las condiciones objetivas de la Biblia en cuanto *lenguaje*, se desprecia el referente original del texto y se fomenta una lectura individualista de aquélla.

***

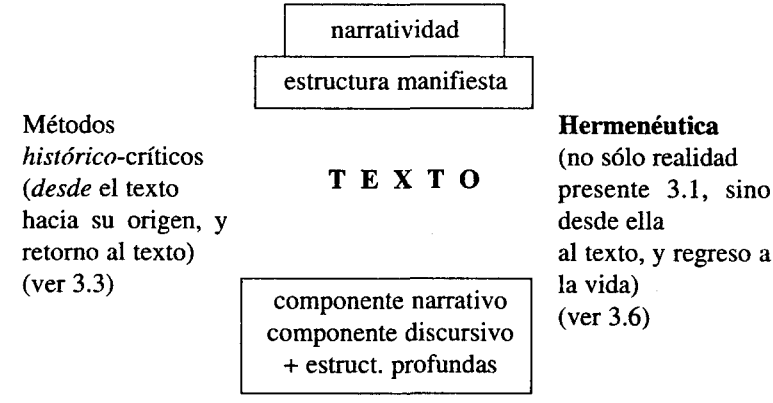
Para comprender entonces la hermenéutica en toda su riqueza y su valor metodológico, es oportuno hacer un rodeo por las ciencias del lenguaje. Puesto que la hermenéutica tiene que ver con la intepretación de los textos —o de los acontecimientos recogidos en el lenguaje—, es menester ubicarla ante todo sobre el fundamento de la semiótica, la ciencia de los signos, cuya expresión más comprehensiva es la del lenguaje en su sentido estricto. Otra coincidencia radica en el hecho de que tanto la hermenéutica como la semiótica tienen que ver con la lectura como producción (y no repetición) del sentido.

A simple vista, estamos ante una paradoja: la hermenéutica parece ligada a la diacronía, al devenir del sentido, a la semántica o transformación del sentido de las palabras o de los textos. Mientras que la semiótica otorga un lugar de privilegio a la sincronía, a la simultaneidad, a las leyes estructurales que presiden la efectuación del lenguaje.

Pero hablamos de "rodeo", no de confusión ni identificación. Son enfoques diametralmente opuestos, pero no contradictorios sino convergentes. Al regresar de la semiótica a la hermenéutica, respetando ambas individualidades, esta última aparecerá sólidamente *fundada*. Emprendamos pues este camino largo, a cuyo término la hermenéutica bíblica quedará mejor iluminada.

***

Concluimos esta introducción resumiendo los enfoques o accesos al texto bíblico (como a cualquier obra literaria) con el esquema siguiente:[14]



[14] Los números remiten a los parágrafos del texto; se notará la exclusión de 3.2.

La figura indica que un texto puede ser contemplado desde distintos ángulos, estudiado con métodos diversos, que no se excluyen mutuamente sino que deben converger para una mejor comprensión de la obra, en nuestro caso de la Biblia. La única aproximación que no tiene lugar aquí es la concordista (3.2), ya que no lleva al sentido sino que desvía de él.

I

DE LA SEMIÓTICA A LA HERMENÉUTICA

Nuestro interés está en la hermenéutica pero, como ya anunciamos, ésta debe inscribirse parcialmente en el extenso campo de la ciencia de los *signos*. Textos y acontecimientos humanos son signos que apelan a la interpretación.

No es éste el lugar para un desarrollo sobre lingüística o sobre semiótica. Basta señalar algunos hechos de lenguaje que nos ayuden a comprender el fenómeno hermenéutico.

1. *El lenguaje como sistema y como acontecimiento.*

Es común en lingüística hacer una distinción entre *lengua* (langue / language) y *habla* (parole / speech). Aquélla es el sistema de signos y de leyes que regulan la gramática y la sintaxis; una especie de "canon" que establece las pautas del sentido. Su base es la estructura, que supone diferencias, oposiciones y relaciones cerradas dentro de cada idioma, y que funciona sincrónicamente, más en el nivel inconsciente que en el reflexivo.

El repertorio de los signos lingüísticos es, en un idioma

dado, finito y cerrado (hay un límite de combinaciones). Subyace en cambio una polisemia potencial: "volumen", por ejemplo, hace pensar en un libro o en una medida de capacidad en geometría. "Castaño" es una planta o un color. En todos los idiomas hay cantidad de vocablos polisémicos. No sólo eso: aun los monosémicos, que son mayoría, no dicen nada como están codificados en un diccionario.

También una frase que tiene sentido lingüístico (= el sentido es la relación entre significante —el signo o vocablo— y el significado o contenido) puede ser equívoca en cuanto al referente extralingüístico. "Jesucristo nos salva" es una frase correcta, tiene sentido gramatical y existencial, pero es equívoca en su referencia (¿de qué nos salva? ¿cuándo?, etc.). Falta algo que cierre el sentido en una dirección precisa.

Así es la lengua en cuanto "competencia", como dicen los lingüistas. Pero ese sistema de signos debe "actuarse" cuando se lo *usa* para *decir algo sobre algo.* Estamos ya en el momento del "habla", que se puede entender como "el acontecimiento" de la lengua. Es el *acto* que ejecuta las posibilidades dadas por el sistema de signos.

Tres factores ayudan a clausurar el sentido en una dirección única:

a) El *emisor* o locutor que selecciona los signos (palabras, frases, códigos o géneros literarios posibles en tal idioma) que transportarán el mensaje. Los signos sólo se relacionan entre sí, formando una estructura. Por eso es

fundamental identificar a esta última para decodificar un mensaje. De ahí la importancia de todo análisis estructural en exégesis bíblica como en la exégesis de cualquier texto.

b) Un *receptor* o interlocutor concreto a quien se dirige el mensaje codificado en determinada forma y que sabe descifrar, operación instantánea que es una de las maravillas del lenguaje humano.

c) Un *contexto* u horizonte de comprensión común al emisor y al receptor, que permite coincidir en la referencia o denotación, aquéllo sobre lo cual versa el mensaje. Sin ese entorno común (lingüístico, cultural, social, geográfico, y de tantas otras dimensiones como tiene la realidad humana) el lenguaje sigue siendo polisémico.

***

Ahora bien, en el acto del discurso —del hablar— tiene que haber *clausura* actual de la polisemia potencial de las palabras o de la frase. De lo contrario, es imposible hablar. A no ser que se mantenga una polisemia deliberada, como en la poesía o en el lenguaje simbólico. Aun en este caso, el contexto —o por lo menos el diálogo entre los interlocutores— ayuda a "cerrar" el sentido de una palabra o de una proposición. De otra manera el discurso ya no es un "decir algo a alguien sobre algo": y ésta es la intención de quien habla, escribe una carta a un amigo o relata una historia a sus oyentes.

En el acontecimiento del "habla", el receptor del mensaje ejerce un proceso de asimilación o captación del código lingüístico elegido por el emisor para su comunicación. Como sucede con la música, así también en el lenguaje: el mensaje viene dado en una "clave" o código que el oyente capta de inmediato. De otra manera, no hay comunicación. Confundir los códigos despista totalmente la dirección del mensaje. Como es necesario sintonizar una longitud de onda en la radio, se debe "dar en la clave" en el lenguaje. Volveremos sobre esta cuestión al referirnos al proceso hermenéutico propiamente dicho.

Recordemos ahora solamente que la lectura tradicional de la Biblia ha fallado aquí en un punto esencial, al interpretar todos los textos narrativos (o que suponen un relato) en clave "histórica". En ninguna literatura se han cometido errores tan asombrosos. ¡Es como si uno escuchara toda composición musical en una sola clave o según el sentido de un único género!

Por eso remarcamos una vez más la importancia de las ciencias del lenguaje —sobre todo de la semiótica narrativa, como veremos— para afirmar la validez de la comprensión de los textos bíblicos.

2. *El lenguaje como texto y como escritura.*

De la lengua al habla, de la competencia a su actualización (o *performance*, según el galicismo usado en lingüística), del sistema al uso, tiene lugar una primera *distancia-*

ción, que tiene como marca la "clausura" del sentido. Tal distancia no es temporal ni espacial sino lógica. El lenguaje empero no se agota en esta etapa. En efecto, una nueva *distanciación* (que llamaremos segunda) se produce cuando el discurso cristaliza en un "texto" transmitido. Entendemos este vocablo en su significado amplio, ya que un texto también puede ser oral. Un mito, por ejemplo, o una canción, suelen pasarse de generación en generación por vía oral, antes de fijarse como escritura. Casi todas las tradiciones bíblicas fueron orales de alguna forma. Y ya eran "textos". Texto es un "tejido" según la etimología del vocablo, una trama en que los elementos de la lengua (palabras, frases, unidades literarias y otros elementos) están organizados según funciones estructuradas que, *como tales*, producen un sentido. Las leyes de la lingüística de la frase, por lo demás, se repiten y amplían a nivel del relato. Hay efectivamente una gramática y una sintaxis del relato.[1] Aquí se subraya nuevamente la estructura, con sus "diferencias" y relaciones, y con un carácter de totalidad organizada. Un texto es algo estructurado y terminado. Tiene límites y relaciones internas.

Esta condición del texto tiene consecuencias dignas de atención, la primera de las cuales es su capacidad de donar sentido por lo que es, como *codificación* de un mensaje. En segundo lugar, el texto oral o escrito se abre a una nueva comprensión gracias a esta segunda distanciación señala-

---

[1] Es un elemento muy remarcado en la semiótica narrativa, analizado en detalle por todos los que investigan el análisis estructural del relato (R. Barthes, T. Todorov, J. Kristeva, etc.). Para el caso de la Biblia, ver por ejemplo J. Calloud, *Structural Analysis of Narrative* (Fortress Press, Philadelphia 1976).

da, la que se da entre el "habla" o acto del discurso, y la inscripción del sentido en tal o cual texto. Dicha distancia tiene lugar en los tres factores que antes aportaban a la clausura del sentido, y que ahora contribuyen a su apertura. Los enumeramos y explicamos en el mismo orden:

a) En el texto desaparece el *emisor* original. El autor (si hablamos de la escritura) "muere" en el acto mismo de codificar su mensaje. La inscripción del sentido en un relato o texto cualquiera es un acto creativo en el cual se deja la vida, por decirlo simbólicamente.

Medir las consecuencias de este fenómeno es significativo para la hermenéutica que hace el rodeo por la lingüística, e invalida los intentos de una antigua formulación (v.gr. de Schleiermacher), o de los métodos histórico-críticos, de recuperar y revivir *al autor* de un texto.

b) Tampoco el *interlocutor* primero está presente. Quien lee un texto escrito, o escucha un relato tradicional, un mito o un pasaje bíblico, no es su primer destinatario (= el narratario, en el léxico de la semiótica). Este intercambio de destinatarios del mensaje es mucho más evidente en los textos religiosos, míticos o no, que pretenden tener una permanencia significativa a lo largo de generaciones y siglos. El cambio de receptor ha de repercutir en la nueva producción de sentido.

c) Por la misma razón, se desvanece el *horizonte* del discurso primero. Sea porque el contexto cultural e histórico no es el mismo, sea porque los destinatarios actuales que reciben el mensaje tienen otro "mundo" de intereses,

preocupaciones, cultura, etc.

Estos tres aspectos (muy marcados por P. Ricoeur en varios de sus trabajos sobre hermenéutica)[2] ayudan, tomados en conjunto, a comprender el proceso hermenéutico. En efecto,

1) el "autor" desaparece como entidad que habla y a quien se podría interrogar por el sentido de lo que dice. En adelante, el narrador no es una persona de carne y hueso sino un supuesto lingüístico. Alguien narra o escribe, pero *sólo en el texto* es dado reconocerlo.

Esa ausencia física, es riqueza semántica. La clausura del sentido impuesta por el locutor, se modifica ahora en una apertura del sentido. El narrador es el texto mismo, no alguien de afuera a quien podría pedírsele algunas explicaciones.

Esta concentración en el texto permite explorar sus posibilidades significativas *en cuanto texto.*

Con esto no se está negando el trabajo previo de los métodos histórico-críticos de situar el texto en el contexto histórico y cultural *de su producción.* Estamos ahora en el texto como *producto*, con el cual (y no con su autor) se enfrenta el lector actual.

2) Ahora bien, el advenimiento de un nuevo receptor del mensaje, situado a su vez en un nuevo horizonte de com-

---

[2] P. Ricoeur, "Evénement et sens": *Archivio di Filosofia* (1971) 15-34; "La función hermenéutica de la distanciación", en Varios, *Exégesis. Problemas de método y ejercicios de lectura* (La Aurora, Buenos Aires 1978) 245-261, esp. p. 247ss.

prensión, aleja más aún al texto de su marco original y del contacto con su autor. Cuando uno habla transmite un mensaje (lenguaje locucional, como se lo ha llamado), pero también lo hace con una fuerza o intensidad determinadas (lenguaje *in*locucional, expresado por la entonación, los gestos, etc.) y con un efecto que es parte del mensaje (lenguaje *per*locucional).[3]

Pues bien, en la lectura de un texto se pierden los dos últimos matices, por cuanto son menos inscriptibles en un código, en orden decreciente. Por eso, no es lo mismo escuchar o leer como primer destinatario que como segundo. Ni el escuchar una grabación repite el acto de la primera enunciación; aunque no variaran los destinatarios, el contexto al menos ya no sería el mismo, y el texto producirá otros efectos-de-sentido.

A su vez, cuando "escuchamos" un texto, el que habla es *el texto* y no el que lo lee en alta voz para otros; ¡éste es uno más entre los destinatarios! Mas tampoco habla el autor, que ya no está. Su presencia es tan aparente como decir que el Sol gira en torno de la Tierra. Una vez más, volvemos a la *autonomía* del texto, que condicionará la apertura hermenéutica del acto de leer.

¿Qué acontece entonces?

Al horizonte finito del autor se sustituye una infinitud textual. El relato se abre nuevamente a una polisemia, no sólo potenci*al* como en el nivel de la lengua, sino potenci*a-*

---

[3] J. L. Austin, *How to Do Things with Words* (Harvard University Press, Mass. 1975); J. R. Searle, *An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge 1969).

da por aquella red de significados que es una obra. Por esa apertura del texto se introduce el nuevo destinatario con su "mundo" propio.

Podemos entender que una carta de Pablo a destinatarios concretos (colosenses, romanos, u otros), donde el autor y sus lectores se referían a un problema específico, debió cambiar de perspectiva cuando se universalizó en la Iglesia primitiva. Los nuevos receptores del texto no estaban delimitados por la lectura previa de los cristianos de tal o cual iglesia local, ni podían preguntarle a Pablo qué había querido decir en tal o cual frase.

Todo texto queda abierto a muchas lecturas, ninguna de las cuales es repetición de la otra.

Mayor es la distancia respecto del autor, mayor dimensión adquiere la relectura de un texto. Inversamente, cuanto mayor es la riqueza semántica de un texto, más alejado queda su autor de la mente del intérprete.

Por esa razón los textos sagrados o los relatos míticos suelen ser anónimos. No sólo por ser generalmente creación progresiva de una comunidad cultural, sino sobre todo porque tienen significación por *lo que* dicen más que por *quién* lo dice. Parece que su carga de sentido es más densa cuanto menos se sabe sobre sus autores. Así, para el caso de la Biblia, no tenemos noticia de ningún autor de los libros del Antiguo Testamento,[4] y de pocos del Nuevo.

---

[4] El libro (deuterocanónico) de Sirac o Eclesiástico lleva el nombre de su autor, pero mientras en el texto griego (de los LXX) es Jesús, hijo de Sirac (50:27; 51:30), en el hebreo recuperado es su hijo Simeón. El prólogo literario del traductor refiere la obra a su abuelo Jesús (v.6). Esa doble tradición es significativa.

Más bien es propia (pero no exclusiva) de los textos religiosos la "atribución" posterior a una figura determinada (v.gr. los Salmos a David, el Pentateuco a Moisés, los sapienciales a Salomón, algunas epístolas del Nuevo Testamento a Pablo, sin que ellos las hubiesen escrito, etc.) cuando ésta *ya* es significativa por alguna razón. Se trata de un hecho hermenéutico que se iluminará por el desarrollo de nuestro tema.

Otra cara del mismo fenómeno es la ampliación de un texto de un autor por relecturas sucesivas, sin que se modifique su autoría por la tradición. Tal el caso del evangelio de Mateo y otros escritos del Nuevo Testamento. Mateo es el autor de un núcleo primitivo arameo; la forma presente del primer evangelio es una reelaboración subsiguiente: pero en la tradición sigue siendo el *texto* de Mateo (sobre esta cuestión, véase un poco más adelante, en **I 4b**).

Para concluir este apartado, resumimos el tema con una figura que retoma aspectos claves de lo tratado:

lengua	**habla**	**texto/escritura**
fonemas/términos	frase	relato
sistema	uso/ "aconteci- miento"	códigos narrativos/ estructura
repertorio finito y cerrado	repertorio infinito	dice algo sobre algo a una infinidad de narratorios
nombra	dice algo sobre algo a alguien	permanece
atemporal	pasajero	polisemia
polisemia	clausura	
1. distanciación	2. distanciación	

3. *La lectura como producción de sentido.*

Se dice en semiótica como en narratología que el sentido no es algo "objetivo" y palpable que está *en* el texto como en estado puro. El exégeta podría de esa manera "encontrarlo" gracias a su habilidad técnica y a sus recursos filológicos e históricos. Si fuera así, bastaría tener la suerte de descubrir *el* sentido de un texto. Cuando hay muchas interpretaciones, todas menos una serían erradas. La decisión sobre cuál es verdadera vendría de una "autoridad" extratextual.

Tal representación supone en última instancia que *el* sentido de un texto coincide con la intención de su autor, y que el lector actual ha de repetir la lectura de sus primeros destinatarios. Y quedamos así entrampados en el "historicismo" exegético. Lo que es peor, el mensaje queda como atrofiado y no puede desplegarse en nuevas lecturas creativas. Tal vez deje de ser mensaje.

El proceso de la reinterpretación sin embargo es tan pujante, que los intentos de "fijar" el sentido de un texto bíblico han terminado en fórmulas que, con el tiempo, necesitan a su vez ser releídas, lo que significa que la pretensión de encerrar *el* sentido de un texto es vana e irreal.

De hecho, toda lectura es la producción de un discurso, y por lo tanto de un sentido, a partir de un texto. No se lee un sentido sino un texto, un relato, en una operación que pone en ejercicio una *competencia* de éste, estudiada por la semiótica.

El texto se abre de esta manera a distintas organizaciones selectivas. Por un lado, el mismo análisis estructural del relato (programa narrativo: actantes, funciones) y del discurso (ejes semánticos, cuadrado semiótico, verificación, etc.,[5] en cuanto organización de *un* sentido dentro de otros posibles de las palabras o temas en una sociedad o cosmovisión dada) no da resultados matemáticos sino que se diferencia según distintas combinaciones operadas. Sucede que el lenguaje mismo combina tantos elementos sémicos que ningún análisis los puede manifestar totalmente. Como lo señala J. Greimas, la pluralidad de lecturas que sugiere la práctica semiótica no se debe a que un texto sea ambiguo sino a que es susceptible de decir muchas cosas a la vez.[6] Y eso que el análisis estructural no es todavía la interpretación del texto sino su preparación.

Por eso tienen lugar, por el otro lado, en el nivel propiamente *interpretativo*, las lecturas que se hacen desde distintas disciplinas. Se puede hacer de un mismo texto una lectura fenomenológica, histórica, sociológica, psicológica, literaria, teológica, y tantas otras.

Cada una de estas lecturas de un mismo relato es la *producción de un discurso* a partir de ese texto. Es un texto sobre un texto.

---

[5] Para este vocabulario, cf. Varios, *Iniciciación en el análisis estructural* (verbo Divino, Estella 1980), ahora en forma más completa, *Semiótica* (ib.198); Grupo de Entrevernes, *Análisis semiótico de los textos. Introducción-Teoría-Práctica* (Cristiandad, Madrid 1982); Íd., *Signos y parábolas. Semiótica y texto evangélico* (ib. 1979).

[6] Cf. *Signos y parábolas* (nota anterior), p.236.

Eso es posible porque el discurso pone en juego una pluralidad de códigos que cada lectura selecciona y organiza.

A su vez, las lecturas practicadas desde aquellos niveles no son exclusivas de *un* intérprete que descubre *el* sentido. Cada lectura es una producción de sentido. Ya sabemos que el autor muere en beneficio de lo que crea como texto: éste inscribe en sí mismo —en cuanto estructura de código— la instancia de producción y la instancia de lectura e interpretación. En otras palabras, se hace polisémico, aun mirando sólo desde el punto de vista de la semiótica. Tiene posibilidades de sentido, que afloran cuando se lo lee seleccionando los códigos almacenados en él. El lector puede tomar conciencia de que este fenómeno de la lectura es así, si tiene experiencia en la lectura de textos.

Con el fin de completar estas observaciones, podríamos ejemplificarlas con un pasaje bíblico, por ejemplo el de Juan 1:35-51.

¡Cuánto se ha dicho ya sobre este pasaje en los comentarios exegéticos, y cuánta inspiración ha recibido la práctica cristiana del seguimiento de Jesús! Siempre se puede volver al texto y producir sentido una y otra vez. *Una* manera de hacerlo consiste también en identificar los distintos códigos que se entrecruzan en esta perícopa. Tomemos la narración en su forma actual y aislemos los papeles temáticos a medida que entran en escena:

"Al día siguiente" conecta con un relato anterior (v.29, que a su vez remite al "cuando" del v.19), y se repite en el

v.43, para completarse con el "tres días después" de 2:1. Este código cronológico, que parece artificial, va tejiendo una teología, la de la primera semana de la creación, en la que el Logos es preexistente (1:1) como la Palabra de la creación del mundo (Génesis 1:1 en la relectura del targum). Este tema no está dicho en una fórmula como la que acabamos de escribir sino *por la estructura del relato*; estructura que, a su vez, se combina con los otros códigos, de tal manera que se donan sentido mutuamente. Tal es el juego del relato.

Sigue después una situación de encuentro humano: Juan con dos discípulos suyos (v.35b). Éstos se encuentran luego con Jesús (v.39). Uno de ellos, Andrés, se encuentra con su hermano Simón (v.41a) y le atestigua que "hemos *encontrado* al Mesías" (v.41b). Una nueva serie de encuentros empieza en el v.43: Jesús con Felipe, luego éste con Natanael, a quien le dice que "hemos *encontrado* a aquel de quien escribieron..." (v.45). En el término de cada serie el "encontrar" oscila entre lo físico y lo espiritual, enfatizando lo segundo, con el sentido de "reconocer" (al Mesías / a aquel de quien escribieron Moisés...). Tal "encuentro" sólo es posible en un plano superior.

Ahora bien, este desplazamiento se da también con otros códigos. Notable es el visual (ver / fijarse) que desde el simple plano corporal (vv.36.38.39x2.42.46.47.50) hasta otro más profundo (vv.48.50 "has de *ver* cosas mayores") termina en un "ver" teofánico (v.51). Es evidente que este motivo enlaza en las secuencias siguientes con el de la aceptación de los *signos* (cf. 2:11 y los otros relatos de mi-

lagros). Los signos se "ven", efectivamente. Este "ver" joáneo remite a la fe, no en su dimensión física (cf. v.50 y su correlato de 20:29)[7] sino en cuanto la encarnación de la Palabra mediatiza las realidades de la fe a través de las cosas humanas. Por eso tiene tanta relevancia en Juan el tema de la fe en el Enviado.

En nuestro relato es visible también el código onomástico (abundan los nombres propios), en especial la décuple mención de "Jesús", definido como el hijo de José, el de Nazaret (v.45). Pues bien, en el texto total del cuarto evangelio los personajes van recibiendo títulos o identificaciones de valor teológico. Tenemos por tanto el código de las identificaciones, probablemente el más significativo en este lugar. Jesús es "cordero de Dios" (v.36), "maestro" (v.38, que mantiene la forma hebrea *rabbí* para entroncarlo con la tradición magisterial judía y no confundirlo con un *didáskalos* griego), "Mesías" (v.41), "aquel de quien escribieron Moisés en la Ley, y los profetas" (v.45), "hijo de Dios / rey de Israel" (v.49), "Hijo del hombre" (v.51).

Como simple registro, ya es importante este número de seis identificaciones que preparan relatos ulteriores. Pero no es todo, pues están dispuestas además en lugares precisos. Abren y cierran el relato total de los vv.35-51. Cada serie presidida por la referencia temporal "al día siguiente" (vv.35-42 y 43-51) contiene tres identificaciones de Jesús y otra de un actor humano: Simón = Cefas/Piedra en la pri-

---

[7] Juan 1-2 tiene su contraparte en 20-21, en la estructura manifiesta actual del cuarto evangelio.

mera; Natanael = verdadero israelita en la segunda (vv.42 y 47, respectivamente). En la última serie se contrabalancean las identificaciones de Jesús como el "sentido" de las Escrituras hebreas, y de Natanael como verdadero israelita, referencia evidente al "sentido" de Israel.

Existe por fin el código de movimiento (ir / venir / seguir: vv.37.38.40.43.46) que remarca el *seguimiento* a Jesús y que, a su vez, se contrapone semánticamente pero se complementa teológicamente con el "quedarse / permanecer" del v.39 que prepara, en otro nivel, el *ménein* o "permanecer" en Jesús, tan joáneo.

Se puede explorar todavía más este relato tan bien "tejido" por diferentes códigos y que a la luz de la semiótica es tan fecundo en sentido. La aventura de leer un texto como producción inagotable de sentido y por lo tanto como recreación constante del mensaje, se pone así de manifiesto. En el capítulo **II** abordaremos otras vías de exploración del mensaje de un texto, que son reforzadas por el aporte de la semiótica. Por supuesto que además cada método exegético contribuye a la exploración del sentido de este mismo texto o de cualquier otro.

4. *Implicaciones de la lectura como producción de sentido. El acto hermenéutico.*

En esta relación entre semiótica y hermenéutica, entre la fuerza del texto y la fuerza de la vida, se dan ciertos efectos y ciertas exigencias que conviene exponer para tomar

mejor conciencia de los alcances de una lectura interpretativa de los textos bíblicos:

a) *La relectura como transformación y ocultamiento.*

En todo texto hay un "delante", ese mundo de sentidos que se abre en virtud de su polisemia, potenciada por su misma condición de estructura lingüística y por la muerte de su "autor", como sabemos. El sentido está en el texto y no en la mente de su autor. En aquél, a su vez, no está como entidad separable sino *codificado* en un sistema de signos que constituyen el relato y que "dicen algo sobre algo" por su manifestación como *tal* discurso.

Esto resume en buena parte los puntos anteriores.

Queremos destacar ahora hasta qué punto cada lectura de un texto que "dice" algo transforma *lo que* dice y aquello *sobre lo que* dice, pero ocultando precisamente esa transformación. Lo tematizaremos con los relatos llamados del "siervo de Yavé" del 2-Isaías. Los pasajes en cuestión son: Isaías 42:1-7 (1-4.5-7); 49:1-9a (1-6.7.8-9a); 50:4-11 (4-9.10-11); 52:13-53:12.

Supuesta una independencia original de estos poemas respecto de la composición de Isaías 40-55 (Déutero-Isaías),[8] es posible discernir en ellos a un personaje de ras-

---

[8] En todos los casos el poema "corta" un texto anterior de por sí coherente: 41:29 se continua en 42:8s, 48:21 (+22) en 49:9b-11, 50:3 en los vv.9b y 51:1ss, 52:12 en 54:1ss. Si el ingreso de tales fragmentos en el texto actual se debe al profeta exílico o (más probablemente) al autor final de la obra, no es una cuestión que haya que solucionar en este momento.

gos reales (de rey) que recibe de Yavé la misión de liberar al pueblo de Israel cautivo entre las naciones. Según el último pasaje, es perseguido y humillado hasta la muerte, pero al final es exaltado. Su sufrimiento es vicario, por cuanto "eran nuestras dolencias las que llevaba, nuestros dolores los que soportaba (53:4), por nuestras rebeldías fue entregado a la muerte (v.8), llevó el pecado de muchos (v.12)". El discurso es portador de un sentido que resulta de la organización de códigos profundos (actantes y funciones) y de superficie (símbolos, semas, recursos estilísticos, géneros literarios, etc.). El texto da un sentido por la posición de tales *significantes* linguísticos que remiten a *significados* que permanecen en el interior del relato, *aunque* hayamos perdido la noticia sobre su "referente" extralinguístico (¿Joaquín? ¿Zorobabel? ¿Un profeta o un sabio? ¿Israel mismo?).[9]

Los métodos críticos de la exégesis bíblica nos ayudan a identificar un posible referente de estos poemas, pero no está allí la clave de su lectura. Es sólo un intento de recuperar el "atrás" del texto, la situación vital que lo ha originado como primera producción de sentido. Importante como es la lectura "histórica" de estos textos, quedarse en ella es afrontar un riesgo que debe evitarse. Se pretende en efecto reducir el sentido a su primera producción, lo que implica agotar el texto en el momento mismo en que empieza a mostrar su polisemia. Y, lo más serio, es atarse a

---

9 Ver, para un panorama, P. Grelot, *Les poèmes du Serviteur. De la lecture critique à l'herméneutique* (Cerf, París 1981) 67-73.

una forma de "historicismo" del cual surgen luego los concordismos exegéticos que, bajo el pretexto ingenuo de destacar la relevancia de la Palabra de Dios para el presente, la inmovilizan en su primera referencia.

De esta manera, actitudes tan opuestas como la exégesis crítica y el concordismo, se encuentran en el intento de cristalizar el sentido de los textos. Con ello, por fin, se privilegia al "referente" (fenómeno extralingüístico) sobre el significado del texto mismo. Ahora bien, de éste y no de aquél emanan las relecturas. He aquí un principio importante, que nuevamente conjuga la semiótica con la hermenéutica.

El "referente" de un texto expresa la clausura del sentido del momento mismo de su producción.

Un texto, como todo lenguaje en acto, sólo puede comunicar un mensaje por alguna forma de clausura que da justamente el "referente" extralingüístico, aquello a que el texto se refiere para decir algo a alguien. En cambio, el texto mismo en cuanto estructuración de significantes y significados que generan el sentido es polisémico, y conlleva una tendencia muy fuerte a *no* retener el "referente" histórico, sobre todo en los textos religiosos y en aquellos que son reinterpretados una y otra vez. Aquél resulta un lastre que hay que arrojar.

Creemos que tal es justamente el caso de los textos deuteroisaianos del "Siervo". ¿Por qué no han retenido el personaje histórico al que se refirieron alguna vez? ¿Por qué debemos identificarlo por medio de tantas hipótesis cono-

cidas para poder comprender el mensaje de estos magníficos relatos? Hipótsis que, por otra parte, nos remiten tal vez a un estadio pre-redaccional que no constituye el nivel del texto querigmático actual. Saber si la figura del "Siervo" era Joaquín u otro personaje aclararía la génesis del texto, pero no el texto mismo. Un error de perspectiva.

Ya el hecho mismo de que los poemas en cuestión no indiquen el referente de manera explícita deja más abierta la interpretación. La misma expresión poética y simbólica orienta en esa dirección. Pero no es la única condición de la polisemia del sentido, aunque la favorezca. Los relatos son polisémicos en su misma estructura lingüística. Y así se proyectan hacia "adelante", reclamando la manifestación de un exceso-de-sentido.

Por eso su lectura será una *producción de sentido*, nunca una repetición del primer sentido. Esto es fundamental para entender el proceso hermenéutico.

No es nada extraño entonces que estos textos hayan sido *releídos* por generaciones sucesivas en formas tan diferentes. Vamos a señalar cuatro etapas:

1. La recensión canónica lleva ya alguna marca de actualización del referente, como recurso para clausurar el sentido de nuestros textos en el marco redaccional presente. En 49:3 el texto hebreo transmitido identifica al Siervo con Israel ("tu eres mi siervo, Israel"). Para algunos críticos literarios la referencia a "Israel" crea una contradicción interna con los vv.5-6 que mencionan su envío *a Israel*. Se-

ría entonces una glosa incoherente; no lo es empero si se respeta la secuencia *narrativa* del texto, que a esta altura ya ha referido siete veces el título de "siervo" a Israel (41:8; 44:1.21x2; 45:4; 48:20 + 42:19). Si 49:1-6 tenía originalmente otro referente, en el texto presente se refiere *a Israel*. No hay incoherencia alguna en esta relectura, por cuanto el Israel interpelado es el del exilio babilónico, que tiene que anunciar su liberación hasta el extremo de la tierra (48:20) o sea, al otro Israel disperso por todo el mundo (49:5a).[10]

2. En los LXX predomina también la interpretación colectiva: los poemas son referidos constantemente al Israel *perseguido* de la diáspora, dejando clara también su misión salvífica.[11]

3. El Nuevo Testamento asume una interpretación individual, favorecida por la simbólica misma de los textos que hablan de una persona singular (lo que no significa, digámoslo una vez más, que la referencia sea a un individuo). De esta manera no fue difícil el paso a la lectura cristológica. Tan fuerte ha sido esta relectura a la luz del hecho crístico, que impregna muchas paginas del Nuevo Testamento.

---

[10] Para una legitimación de esta exégesis, cf. nuestro comentario al 2-Isaías, *Isaías. La palabra profética y su relectura hermenéutica. Vol. II: 40-55. La liberación es posible* (Vozes, Petrópolis 1994 en portugués; Lumen, Buenos Aires 1994 en español), cap. 12.

[11] Por ejemplo, 49:6b es traducido así en los LXX: "he aquí que te he establecido como luz de las naciones, *para que seas* la salvación hasta los confines de la tierra" (el subrayado marca la desviación respecto del texto hebreo, modificando profundamente su sentido). Cf. P. Grelot, *op.cit.*, p.82ss.

4. El Targum de Jonatán (siglo II d.C.) retoma la exégesis colectiva (= Israel) para Isaías 49:7, aplica al Mesías el oráculo de 42:1ss, al profeta Isaías el texto del cap. 50:4-11, en tanto evita toda alusión a un Mesías sufriente en el cuarto poema (52:13-53:12).

¿Cómo fueron posibles tantas relecturas de un mismo texto sagrado si no estaba abierto de alguna manera?

Por la misma razón podemos releerlo nosotros, sin estar limitados por la lectura cristológica del Nuevo Testamento entendida como definitiva y única. El mismo Pablo, ya en su tiempo, había prolongado a sí mismo, como predicador perseguido, la figura del Siervo, luz de las naciones (Gálatas 1:15; en uno de los relatos lucanos sobre su vocación, Hechos 26:18: y en el episodio de Antioquía, 13:47). También hoy existen situaciones de personas, grupos o pueblos que reclaman una nueva interpretación de estos poemas, que tanto trasuntan la presencia de Dios y la confianza de quien trabaja en su servicio.

Ninguna de estas lecturas del texto deuteroisaiano está condicionada por el referente del relato, perdido inexorablemente, sino *por el texto* mismo en virtud de su polisemia literaria codificada.

b) *Dependencia textual*

Lo que llama la atencion en toda interpretación de un texto es el hecho de que necesita partir *del texto*. No puede aparecer siquiera como un agregado arbitrario y acci-

dental; pretende ser la lectura *del texto* recibido.

Cuando Jesús resucitado se dirige a los discípulos de Emaús para increparlos,[12] se remite *a un texto*, al que está interpretando. Ahora bien, no existe texto alguno profético del Antiguo Testamento que contenga el referente *mesiánico* que menciona Jesús según Lucas. Es evidente por otro lado la alusión a los pasajes sobre el "Siervo" de Isaías 40-55 (cf. también el v.46 "así *está escrito* que el Mesías padeciera y resucitara de entre los muertos al tercer día"). Es difícil que Lucas se haga eco de la tradición rabínica sobre el Mesías hijo *de Jose*, Mesías efraimita que según algunos textos rabínicos iba a padecer.[13] Resulta clara la dependencia lucana de las tradiciones mesiánicas *davídicas* (nacimiento de Jesús en Belén; referencias a David, Lucas 1:27.32.69; 3:31; 20:41-44; teología de Jerusalén).

No es necesario, por otro lado, tal recurso hipotético. Más bien, la cita lucana muestra una "atadura" al texto profético que es el efecto reversible tanto del fenómeno lingüístico de la polisemia (cf. # anterior) como de la dependencia "textual" del acto hermenéutico. **La relectura se hace "texto".** La que el Jesús de Lucas 24 hace de Isaías 53 es una producción de sentido. Y se expresa como un discurso sobre otro discurso anterior subsumido en aquél.

---

12 "¡Oh insensatos y tardos de corazón para creer todo lo que dijeron *los profetas*! ¿No *era necesario* que el Mesías padeciera y entrara así en la gloria?" (Lucas 24:25s).

13 Ver R. Pietrantonio, "El Mesías asesinado. El Mesías ben Efraim en el evangelio de Juan": *Revista Bíblica* 44:1 n.5 (1982) 1-64 (resumen de tesis; para los textos targúmicos, pp. 24ss).

En perspectiva, parece que hubiera un solo discurso, un solo texto.

El texto griego de los LXX que hemos citado en **a**) no es una traducción mecánica del original hebreo, cualquiera sea la recensión usada, sino una adaptación del original hebreo. No por desconocimiento de la lengua hebrea de aquel momento. ¿Por qué entonces no vertieron literalmente, dejando para un relato diferente la interpretación buscada? De ninguna manera: su lectura se origina *en el texto* isaiano (y nunca como interpretación paralela) y por otra parte tiene que expresar *ese* texto, consagrado por la tradición.

El texto de los LXX es por lo tanto un discurso (en el sentido semiótico de la palabra) sobre otro discurso (el texto de Isaías) pero que se manifiesta como un único discurso (= el texto *de Isaías*).

Por la misma razón, la interpretación que Lucas pone en labios de Jesús se remite también *al texto* de Isaías 53.

En la versión targúmica de este poema, por otra parte, hay tantas divergencias respecto del hebreo, que la hacen más parecida a un midrás. Quien compara el texto hebreo con el arameo constata que tal vez el 50 % de este último no corresponde con aquél.[14] A pesar de ello —conviene

---

[14] Compárese 50:4s en el texto hebreo y en el targum:
Hebreo: "El Señor Yavé me ha dado una lengua de discípulo; para saber confortar al cansado, una palabra despierta; mañana tras mañana me despierta el oído para escuchar como los discípulos. El Señor Yavé me ha abierto el oído" (queja del Siervo perseguido).
Targum: "Yavé Dios me ha dado la lengua de quienes enseñan, para saber enseñar a los justos, que languidecen por las palabras de su ley, la sabiduría. Así,

destacarlo— el texto así presentado es *de Isaías* en la tradición rabínica. No interesa la persona histórica de Isaías sino ese *texto* canónico transmitido por la tradición, y que es tenido por "palabra de Dios".

De ahí la suma importancia que tiene toda lectura como *lectura de un texto.* Ese fenómeno —y ya estamos en el corazón de la hermenéutica— no hace sino poner de relieve dos cosas ya expresadas reiteradamente:

1) que todo texto concentra una polisemia que lo abre hacia "adelante" por su condición de "tejido" estructural de códigos lingüísticos;

2) que toda lectura de un texto es una producción de sentido en nuevos códigos, que a su vez generan otras lecturas como producción de sentido, y así sucesivamente.

---

cada mañana envía temprano a sus profetas, en caso de que los oídos de los pecadores estén abiertos y que acojan su enseñanza. Yavé-Dios me ha enviado a profetizar" (queja del profeta perseguido). ¡Apenas si se encuentran algunos vocablos del texto primitivo! En realidad, es un metatexto.
Is 53:10, tan decisivo en la relectura cristológica del NT, pierde totalmente su fisonomía original. Ponemos en paralelo los dos textos:

(hebreo)	(arameo)
"Pero Yavé deseó molerlo, enfermarlo; si su persona se da en expiación verá de descendencia, prolongará sus días y el deseo de Yavé por su mano prosperará."	"Plugo a Yavé afinar y purificar el resto de su pueblo a fin de purificar sus almas sus pecados: verán el reino de su Mesías; multiplicarán sus hijos y sus hijas, y prolongarán sus días; y los que cumplen la Ley de Yavé prosperarán según su beneplácito."

La interpretación es un proceso en cadena, no repetitivo sino ascendente. Hay una reserva-de-sentido simpre explorada y nunca agotada.

c) *Apropiación del sentido.*

Desde otro punto de vista, la lectura como producción de sentido significa también su *apropiación*. Se establece una especie de dependencia respecto del texto interpretado y surge una exigencia de poseer *todo* su significado. Este fenómeno es de una violencia tremenda en la lectura de textos que tienen mucho impacto en la praxis, como ser los religiosos, políticos, ideológicos. La pretensión por el sentido es totalitaria y exclusiva: nada compartida. Justamente por tratarse de una "apropiación". No puede dejar fisuras para otra lectura. En el acto mismo de afirmar implícitamente una reserva-de-sentido inagotable en el texto, que le permite releerlo, el intérprete intenta "agotarlo", no dejando nada para otra lectura.

De ahí el "conflicto de las interpretaciones". Por cuanto cada una aparece como *la* interpretación, no se acepta otra. Nace así la lucha. Fenómeno típico que resulta de los grandes textos que inspiraron movimientos históricos u originaron grupos con una cosmovisión propia. Se puede ejemplificar con los textos de Marx, la tradición bíblica o la hindú. Doctrinas muy dispares entre sí en la India se remiten a los libros sagrados de los Vedas. Significativo es el hecho de que el Vedanta, especulación filosófica en que ya ape-

nas resuena la doctrina religiosa de los Vedas (a más de dos mil años de distancia), se presente como la interpretación de éstos. Su mismo nombre, Vedanta (= "fin de los Vedas") connota una pretensión de agotar su sentido.

Los textos de Marx son también elocuentes respecto de la lucha interpretativa, ideológica y política, que siguen engendrando. Cada corriente marxista es, en su propia evaluación, *la* lectura de los grandes textos de Marx. Citamos este ejemplo, que no tiene que ver con la religión, para mostrar evidencialmente que la atadura a un texto del pasado no es propia de la cosmovisión religiosa y se da aun en una praxis sociopolítica que aparentemente niega toda otra fuente de significado que no sea esa praxis.

Volvamos ahora a los poemas del "Siervo de Yavé" del 2-Isaías. Las lecturas practicadas por los LXX, los esenios del Mar Muerto (Qumrân), la Iglesia primitiva (NT) o el targum, no fueron para esos grupos lecturas "posibles" entre otras, sino *el* sentido del texto profético. Este aspecto totalitario de la exégesis es más visible, por ejemplo, en la interpretación targúmica, donde puede reconocerse una polémica anticristiana, un intento de bloquear la lectura cristológica de ese texto tan cargado de significación. De esta manera, los traductores del texto isaiano al arameo vernáculo de aquel tiempo (a lo que se ha dado técnicamente el nombre de "targum", lit. "traducción") despistaron toda posible referencia de Is 53 al sufrimiento de un Mesías individual. Así no convalidaban una exégesis ya actualizada por los cristianos en la persona de Jesús de Nazaret.

Y no se trata de un hecho meramente ideológico. Fue facilitado además por la condición misma del texto, polisémico por un lado, pero que por el otro produce sólo *un* sentido en cuanto estructura narrativa orientada a "decir algo sobre algo". No existen sentidos múltiples en una misma lectura. La interpretación rabínica de Is 53 anula la que hicieron los primeros cristianos; no la admite ni siquiera como posible. Y la que habían practicado aquéllos desplazaba la anterior de los LXX.

En otras palabras, toda lectura es "clausuradora" del sentido. ¡Qué paradoja ese juego de la alternancia entre polisemia del texto y monosemia de la lectura! (véase el diagrama al final de esta parte **I**).

Así también, la lectura de la Biblia que hace la teología de la liberación resulta conflictiva respecto de otras "apropiaciones" del sentido del querigma. Este hecho supone a su vez otras causas que luego comentaremos. Pero no es la menos importante la que se funda en el carácter "clausurador" de toda lectura. Esto es tan básico como el otro fenómeno (cf. **b**) de la dependencia respecto *del texto*. Esta conjunción entre sentido *del texto* y su lectura "clausuradora" puede llegar a situaciones extremas frente a otras lecturas. Para entenderlo mejor, volvamos una vez más al targum de Is 53. La interpretación que hace del texto *de Isaías* (¡y lo relevante es que sea de Isaías!) no puede partir del texto hebreo de ese libro profético. La versión aramea, como vimos, ha tenido que modificarlo *estructuralmente*, convirtiéndolo en otro relato, distinto al original, pero que es reproducido en la lectura sinagogal como el

texto auténtico del profeta *Isaías*.

Esta relectura (midrásica más que targúmica)[15] sigue siendo "clausuradora", borrando el relato que permitiría otras lecturas. El conflicto de las interpretaciones está allí vivamente expresado, pero no "dicho". Uno podría preguntarse qué pensarían los rabinos que conocían también el texto hebreo, tan modificado en la versión aramea. Esta pregunta carece de interés. El texto hecho "tradición" y normativo, ya no era otro que el del Targum. Era el texto canónico en ese momento. No es el maestro sino la comunidad quien acepta un texto como normativo y *actual*. Otra cosa sucede cuando se abandona el uso del Targum y se vuelve al texto hebreo (al dejar el arameo de ser la lengua viva para el judaísmo palestino). La polisemia de los poemas del "Siervo" da paso a otra lectura que, a su vez, intenta absorber *todo* el sentido, y en la que tampoco cabe la interpretación cristológica.[16] Volveremos a encontrar este mismo fenómeno al enfocar el acto hermenéutico desde la perspectiva de la praxis (capítulo **II**).

---

15 *Targum* significa la versión (interpretativa) del texto hebreo al arameo; el *midrás* es la ampliación de un texto o pasaje hasta formar un nuevo relato. Uno y otro obedecen a pautas hermenéuticas, sólo que el midrás tiene más posibilidades de expansión, y por lo tanto de actualizar un texto. Cf. R. Le Déaut, "Un phénomène spontané de l'herméneutique juive ancienne: le "targumisme": *Biblica* 52 (1971) 505-525; E. Levine, "La evolución de la Biblia aramea": *Estudios Bíblicos* 39 (1981) 223-248 (aspectos interesantes sobre el *targum*).

16 Nada extraña, en este sentido, que un H. M. Orlinsky niegue el fundamento para una lectura cristiana de Is 53: cf. "The So-Called 'Suffering Servant' in Isaiah 53", en Varios, *Interpreting the Prophetic Tradition* (Ktav House, N. York 1969) 225-273 (¡Orlinsky está afirmando en realidad el principio elemental de la eiségesis hermenéutica!).

Terminamos con dos observaciones.

* Por un lado, habrá advertido el lector que el conflicto de las interpretaciones genera la división, la que no siempre queda en el nivel ideológico. No toda división es negativa. Puede ser creativa. La unidad grande a veces es amorfa, indolente.

* Por otro lado, la "apropiación" del sentido, pretensiosa de totalidad como es, nunca lo es en la realidad. Si hay muchas interpretaciones de un texto, todas parten del mismo, y entonces habrá alguna forma de convergencia. Las lecturas se comunican subterráneamente. Por ello la división, que para ser tal debe generarse en algo común, conserva siempre un factor de reunión. También los mitos son conflictivos unos respecto de otros. Aunque se estructuren sobre el mismo tema, cada uno cristaliza dentro de una cosmovisión y pretende agotar el sentido de la realidad que interpreta. Pero se comunican a nivel de los símbolos que tejen, y en el de una experiencia humana profunda.[17]

d) *El factor hermenéutico de la distanciación.*

Antes de completar esta parte, será útil hacer una referencia a la función hermenéutica de la "distanciación".

Habíamos hecho mención de una doble distancia abier-

---

[17] Sobre el tema de la comunicación subterránea de mitos irreductibles entre sí en la superficie, que aquí hacemos valer para toda interpretación de sucesos o textos, cf. P. Ricoeur, *La simbólica del mal* (tomo II de *Finitud y Culpabilidad*)(Taurus, Madrid 1969) p.649ss.

ta entre la lengua y el "habla" por un lado, y entre ésta y el texto / escritura por otro (ver el diagrama al final de **I 2**). Si la primera es formal, la segunda es concreta y de alguna manera temporal y espacial. La desaparición del autor de un texto, el desplazamiento de los destinatarios, el cambio del contexto vital que engendra la pregunta sobre el mensaje, significan una distanciación respecto de la primera producción de sentido, la del acto del discurso.

Ahora bien, mayor es la distancia, mayores son las perspectivas de relectura del texto. Esto se hará más evidente en **II 1.2** cuando hablemos de los hechos fundantes de una tradición. Por ahora queremos indicar solamente que una tercera "distanciación" hermenéutica se produce entre el texto / escritura y su relectura (véase el diagrama siguiente, que completa el de **I 2**). Esta distanciación se da de una lectura a otra: cada una parte *del texto*, pero ese efecto es aparente, pues está condicionada por la que le precede y a la que justamente quiere borrar. De hecho, la absorbe o subsume. Por eso en cada lectura, conflictiva como sea, hay algo de convergencia.

Por otro lado, la cadena de relecturas de la Biblia o de otro texto significa, en última instancia, una acumulación de sentido. Mayor es la distancia, más fecunda puede ser la exploración de la *reserva-de-sentido* del texto. De ahí que se puede afirmar que la "distanciación" cumple una función interpretativa.[18] Desde un punto de vista "historicis-

---

18 P. Ricoeur, "La función hermenéutica de la distanciación" (cf. nota 2); el autor habla de solamente dos "distanciaciones", no incluye la que se produce entre el texto / escritura y el intérprete.

ta", este fenómeno asusta porque parece que se pierde en proximidad y en exactitud respecto del sentido original. Desde el punto de vista hermenéutico es un fenómeno fecundo y creativo. Lo constataremos nuevamente en **II 1**.

Para resumir lo analizado en esta parte **I**, completamos la figura anterior:

lengua	**habla**	**texto/escritura**	**(re) lectura**
polisemia	clausura	polisemia	clausura
	1. distanc.	2. distanc.	3. distanc.
sentido posible	sentido actuado	reserva-de-sentido	exploración-de-sentido

II

PRAXIS E INTERPRETACIÓN

La pregunta que surge en este momento es la siguiente: si la pluralidad de lecturas es viable por la condición lingüística del texto, ¿qué es lo que, concretamente, las desencadena y diversifica?

1. *Del acontecimiento al texto.*

Punto de partida de un texto es alguna forma de experiencia: una práctica, un suceso significativo, una cosmovisión, un estado de opresión, un proceso de liberación, una vivencia de gracia y salvación, etc. Llamemos a esto, "acontecimiento".

Toda acción humana —individual, comunitaria, nacional— es una forma de acontecimiento. También un fenómeno natural en cuanto incide en la vida del hombre. De la red infinita de prácticas humanas, de experiencias sociohistóricas, surgen algunas como especialmente *significativas*, por una razón u otra, que son recogidas luego en una *palabra*.

1.1 *La relación de sentido.*

Hay dos fenómenos hermenéuticos que se dan cita en este momento:

* Por un lado, la palabra que surge del acontecimiento para narrarlo o celebrarlo, está operando una *selección*, al privilegiar una experiencia y con ello dejar en la sombra muchas otras. Es una forma de "clausura" y por tanto, de interpretación: *ese* suceso, y no otro, reclama la palabra.

* Por otro lado, esta palabra está *interpretando* el acontecimiento en el acto mismo de narrarlo. ¡Nunca es una simple "crónica", aunque lo pretenda! Si es que hay crónica que no sea interpretación. Toda lectura de los sucesos se hace desde un lugar y, por lo tanto, con perspectiva. Lo sabemos, pero conviene destacar lo que implica aquel fenómeno de selección/clausura y de interpretación: un acontecimiento se vuelve significativo por alguna razón, por el contexto en que tiene lugar, o por lo que podríamos por ahora denominar su "efecto histórico",[1] a saber, su influencia en las prácticas de un grupo humano determinado.

No se trata, hay que remarcar, de una relación de causa-efecto donde la primera desaparece una vez producido el segundo, sino de una relación *de sentido*. En este nivel, un suceso es comprendido como expresión del sentido de otro

---

[1] Para este concepto, cf. H. G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (Sígueme, Salamanca 1977) p. 370ss (mejor es traducir *Wirkungsgeschichte* al español como "efecto histórico" y no "historia efectual").

el que, a su vez, se va configurando como *fundante*. El paso del Jordán es interpretado por la tradición israelita (cf. el libro de Josué 3-5) a la luz del paso del mar a la salida de Egipto, pero nadie puede afirmar que es efecto de éste. Es importante por eso diferenciar entre causalidad y sentido.

Tenemos por tanto que un acontecimiento puede producir sentido, el cual se manifiesta en otros sucesos alineados con él. Y así es visto como "originario" en relación con otros. Se va comprendiendo como fundante, según dijimos. Pero es fundante sólo a distancia, a la luz de sus proyecciones en nuevos acontecimientos. Hay una espera para la donación de sentido. Al ser retomado en la palabra como hecho significativo, ésta manifiesta un plus-de-sentido que no era visible en su propio momento de realización. De allí entonces que la lectura "historicista" de los textos bíblicos sea empobrecedora; querer leer los hechos como si hubiesen acaecido en la forma en que están contados, es robarles la distancia hermenéutica que los ha resignificado.

La redacción actual de los relatos bíblicos tiene la ventaja de ser muy distante de los acontecimientos, distancia que los ha enriquecido y recargado de sentido. Vemos por eso nuevamente el papel hermenéutico de la "distanciación", que no debe ser reducido solamente a los textos. Tiene lugar también en la comprensión de los sucesos históricos. Veremos más adelante la correspondencia hermenéutica entre los dos niveles.

Si un suceso histórico amplía su significación por las

lecturas que de él se hacen a distancia, incorporándoles nuevos sucesos (por ejemplo el paso del Jordán es retroproyectado al paso del mar de Egipto[2]), tiene lugar también el itinerario inverso. Aquella lectura enriquecedora recarga a su vez de sentido a los acontecimientos o a las prácticas desde los cuales se opera. El éxodo difunde su significación sobre la posesión de la tierra. El símbolo del paso de las aguas funciona en las dos direcciones y une los acontecimientos de la liberación y de la posesión de la tierra.

Estamos de esta manera en presencia de otra "circularidad hermenéutica", correlato de la que se da en la interpretación de los textos. Tiene lugar en la primera palabra que surge y "dice" el acontecimiento, no importa que asuma el vestido de una crónica, una epopeya, un himno u otro código lingüístico. También una fiesta es una forma de "lectura" de un acontecimiento.

En la Biblia la "memoria" del suceso de la liberación de la esclavitud egipcia es recogida en todos los géneros literarios posibles y en todas las épocas.[3] Pero nunca es repetición del sentido del éxodo originario, sino exploración de su "reserva-de-sentido". Los acontecimientos que dan origen a un pueblo no se agotan en su primera narración sino

---

[2] Lo mismo sucede con el paso del "Río" (el Éufrates) en la simbólica de Isaías 11:15-16.

[3] Ver el ensayo precedente, *Liberación y libertad. Pautas hermenéuticas* (CEP, Lima 1978) = *Exodus. A Hermeneutics of Freedom* (Orbis Books, New York 1981).

que "crecen" en sentido por sus proyecciones en la vida de aquél. Ahora bien, para expresar ese plus-de-sentido, la *palabra* del acontecimiento lo redimensiona y reelabora: la vocación de Moisés, las plagas de Egipto, la pascua apresurada, el cruce del mar *no* son episodios del acontecimiento de la liberación sino expresiones de su *sentido* como proyecto y actuación **de Dios**, o como memoria festiva (la pascua y el epinicio final).

Si el éxodo hubiese sucedido como está relatado, tendríamos una filmación y no una interpretación, un suceso cualquiera sin significado "teológico", no más que esa presencia fantástica de Dios. Más bien, el pueblo hebreo vivió aquella experiencia de liberación (que no tuvo por qué ser *exteriormente* extraña) como "proyecto" en continua realización. Necesitó remitirse a ella para realimentar su esperanza cuando reincidía en la opresión, o para profundizar su fe-reconocimiento cuando celebraba nuevas situaciones liberadoras.

1.2 *Los hechos fundantes.*

Es notable el hecho de que, en la mayoría de los pueblos jóvenes, las fiestas patrias sean, más que otra cosa, celebraciones de acontecimientos *de liberación.* Es típico en Latinoamérica. Estos se constituyen en fundantes o arquetípicos en un proceso interpretativo a medida que esos pueblos van desarrollando su historia. La "memoria" de un suceso lo recarga de sentido. Es en realidad el sentido de los suce-

sos mismos que genera, sea que los origine concretamente o que la interpretación los ponga en sintonía. No se puede afirmar que la vuelta del exilio sea generada por el éxodo; la tradición hebrea, sin embargo, la interpreta como un nuevo éxodo (cf. Isaías 11:15s; 19:16-25; 43:16-21; 51:9-11).[4] El primer éxodo revela una dimensión significaiva más profunda cuando el pueblo lo recuerda en cuanto proyecto de liberación en nuevas situaciones de opresión o de cautiverio. Que sea inagotable en su inspiración y en su sentido lo muestran las lecturas que de él fue haciendo el pueblo hebreo, luego la comunidad cristiana y hoy la teología de la liberación.[5]

De la misma manera, los pueblos retoman sus propios hechos "fundantes" (como ser sus gestas de liberación) en cuanto inspiración y sentido de su praxis sociohistórica. Al menos cuando hay conciencia nacional y proyecto histórico.

Reaparece aquí el "conflicto de las interpretaciones" que antes señaláramos al referirnos a la lectura de los tex-

---

[4] Hemos citado textos que son todos del *libro* de Isaías, porque allí descuellan y son todos del mismo horizonte redaccional. Hay muchos estudios sobre el motivo del "nuevo éxodo" en Isaías, especialmente en el 2-Isaías (40-55). Entre ellos, K. Kiesov, *Exodustexte im Jesajabuch. Literarkritische und Motivgeschichtliche Analysen* (Orbis Biblicus et Orientalis, Friburgo 1979). Niega la presencia de este motivo en el 2-Isaías H. Simián, "Exodo en Deuteroisaías": *Biblica* 61 (1980) 530-553, abundando en argumentos más bien extratextuales. Sobre la evidencia de la reasunción deuteroisaiana de las tradiciones del éxodo y del desierto, cf. nuestro comentario a ese profeta, *Isaías. La palabra profética y su relectura hermenéutica*. Vol. II: *40-55: La liberación es posible* (Lumen, Buenos Aires 1994).

[5] Sobre su impacto en la praxis histórica, cf. "The Socio-historical and Hermeneutical Relevance of the Exodus": *Concilium* n.189 (1986) 129-139.

tos (cf. **I 4c**). El mismo conflicto se da también en la lectura de los acontecimientos. Sea porque siempre tienen un exceso de sentido que no se agota en su primera realización. Son polisémicos, y no tienen por qué coincidir las interpretaciones. Sea porque son interpretados desde posturas diferentes. Y como sabemos, cada interpretación es totalizadora, exclusiva, "apropiativa" del sentido. Las luchas de un pueblo por su independencia son leídas tanto para dinamizar y motivar un proceso de liberación, como para legitimar la represión de ese mismo proceso.

Una lectura excluye a la otra, pero ambas se remiten a un solo acontecimiento originario y "significativo". Ambas lecturas obedecen a prácticas distintas —el lugar "desde donde" se lee—; por eso su conflictividad. Ninguna interpretación es inocente, y menos, "objetiva". El acontecimiento interpretado nunca es "objetivo"; de alguna forma está recreado. Lo que no implica que sea "subjetiva" la lectura. Tiene que haber "algo" en el acontecimiento, que permita derivar tal o cual interpretación. Lo decisivo es más bien la praxis que genera la lectura. Los conceptos "objetivo" y "subjetivo" no sirven para manifestar lo que sucede en el acto hermenéutico, y es mejor no adoptarlos (ver más adelante, en **III 6a**).

El conflicto de las interpretaciones tiene su reverso en el conflicto de las prácticas que inspira el suceso interpretado. De ahí que la secuencia de "acontecimiento / palabra" que hasta ahora estamos analizando, no termina aquí sino que tiene otros eslabones. Pero antes de seguir en ese análisis, reforcemos algunos puntos de lo tratado.

a) *De la clausura a la polisemia.*

Hay que subrayar, ante todo, que en el fenómeno hermenéutico del "acontecimiento hecho palabra" nos encontramos nuevamente con la alternancia de polisemia / monosemia o, en otros términos, de reserva-de-sentido / clausura del sentido que se había señalado respecto del lenguaje en sus aspectos semiótico y hermenéutico (cf. la fig. de **II 3d**). Alternancia que encontraremos en todo el proceso que explicitaremos de inmediato.

Constataremos que en cada eslabón de la cadena el orden es: clausura / polisemia. ¿Qué quiere decir esto?

Si el acontecimiento con que comenzamos a construir la cadena es polisémico, la "palabra" que lo interpreta es una clausura de su sentido. De otro modo no sería lectura inteligible, ni mensaje. Pero en una segunda instancia, dicha "palabra" se abre nuevamente a otra lectura porque, como "texto" que de alguna manera es, recobra su valor polisémico.

b) *La tradición.*

La segunda observación que queremos adelantar —sin desmedro de un tratamiento explícito más adelante (**III 3**)— se refiere a las consecuencias teológicas que tiene aquella constatación hermenéutica de que el acontecimiento se hace "palabra". En el caso de la Biblia, significa que este libro, antes de ser "palabra de Dios", fue ***aconteci-***

miento de Dios. La experiencia salvífica de Israel o de la primera comunidad cristiana es interpretada en un relato que pone en relieve una presencia de Dios que seguramente no se dio fácticamente como está literariamente mostrada.

Ahora bien, ese relato se convierte, dentro de un grupo determinado, en *tradición* viviente. La distancia respecto de su primera inscripción de sentido, lo abre otra vez a la relectura. Por eso dijimos (ver el recuadro anterior) que esa "palabra" clausuradora del mensaje del suceso, se vuelve polisémica en un segundo momento. Es la continuación de un mismo proceso hermenéutico.

La tradición entonces, que reviste muchas formas, desde prácticas determinadas hasta textos orales o escritos, es la relectura organizada de lecturas anteriores de acontecimientos fundantes.

Lo de "organizada" debe entenderse en el sentido de una estructuración social de prácticas, mitos o relatos sobre los orígenes, cosmovisión, leyes, ritos, etc., que aglutinan a un grupo humano, reforzando su identidad. Esto puede ejemplificarse con el caso de Israel, de otras religiones, o de tradiciones filosóficas, políticas o de cualquier signo. La realidad social, y el fenómeno hermenéutico que subyace, se interrelacionan en todos los casos. No importa aquí la dimensión o cantidad de tradiciones. La tradición "yavista" del Pentateuco habría sido, en su momento, conflictiva respecto de la "elohista", pero en la redacción actual confluyen ambas en una nueva tradición que las englo-

ba sin conflicto. O ya no tienen vigencia las prácticas sociales que las generaron y se las recoge con otra finalidad (en el relato actual del diluvio —Génesis 6-9 (con tradiciones "yavista" y "sacerdotal" ensambladas)— el hecho es muy claro para la observación).

Este fenómeno tiene mil ramificaciones. Por eso hablamos en general de tradición para ilustrar qué sucede a nivel de interpretación si partimos de un acontecimiento significativo. Puesto que cada tradición, o cada momento de una tradición mayor, entra en conflicto con otra tradición actual que se remite al mismo suceso interpretado, nos enfrentamos otra vez con lo que llamamos la lucha por la "apropiación" del sentido, con pretensiones de totalidad y exclusividad.

En un nuevo paso la tradición, que era "clausura" de una lectura anterior de los acontecimientos originarios, tiende a hacerse polisémica, a abrirse a la interpretación. Porque ninguna tradición viviente es estática. Sería su muerte. Pero el hecho mismo de hablar de tradición implica que hay un contexto que la limita, controla, marcando sus fronteras. Aquí, su relectura significa muchas veces la división. Dos salidas suelen darse cuando la tradición llega al momento de más tensión en su crecimiento de sentido: o se divide, o se clausura en un *canon*, que también excluirá aspectos de la tradición, lo que equivale a originar alguna división. Lo que queda afuera, en este caso, es considerado heterodoxo; en otras palabras es "juzgado" como no-verdadero. Proceso defensivo, que además explicita una pretensión de apropiarse "toda la verdad".

1.3 *¿Qué es el canon?*

El advenimiento de un "canon" de Escrituras se da en toda tradición, sea religiosa, filosófica, histórica o política, o de otro nivel. Se necesita establecer cuáles son los textos auténticos de Platón, de Tomás de Aquino, de Marx, tanto como los libros sagrados en las religiones (los Vedas, el Corán, la Biblia, tal o cual ciclo de mitos). Podría creerse que en las religiones sin Escrituras sagradas no existe forma alguna de canon; pero los mitos no son ilimitados ni incoherentes entre sí dentro de una cosmovisión religiosa dada. Al contrario, son perfectamente coherentes, y se explican unos por otros, siendo como conjunto irreductibles semánticamente a los de otra cosmovisión. Es una forma de canon, de mitos si no de Escrituras. En todos los casos se trata de *textos*.

El canon es un fenómeno de "clausura", que excluye otras lecturas de una tradición antecedente y orienta la interpretación de nuevas prácticas. Por lo tanto, toda clausura del canon es parte de un largo proceso hermenéutico. En un momento determinado de su recorrido se hace un "corte" y delimitación de textos (orales o escritos) que representan *la* interpretación de los acontecimientos que dieron origen a esa misma tradición. Si son muchos textos, se asumen como totalidad que —si volvemos al punto de vista lingüístico antes desarrollado— constituyen un nuevo y único texto.

Así, de la intertextualidad (un texto relacionado con

otro, un mito comprendido por otro de la misma comunidad, etc.) se pasa a la intratextualidad (todo está *dentro* de un solo gran texto). De esta manera, la Biblia resulta ser en cierto momento *un* libro, y desde el Génesis hasta el Apocalipsis hay *un* sentido querigmático total, a pesar de sus múltiples variaciones o manifestaciones. Este hecho explica por qué en la Biblia hay tantas pequeñas tradiciones dispares, tantas corrientes teológicas, sin que eso haya molestado a su aceptación global. Idéntica constatación se puede hacer también en el interior de cada libro, donde se recogen tradiciones anteriores en un nuevo nivel: se trata siempre de convertir a la intratextualidad lo que era hasta entonces una relación intertextual, y antes aun, prácticas diferentes, tal vez conflictivas.

Una reflexión más sobre el canon. Admitimos que su constitución está acompañada de alguna forma de división. El canon samaritano de Escrituras (reducido al Pentateuco) se contrapone a otro canon, judaíta, del sur, donde la selección de los textos "sagrados" se hizo seguramente con criterios políticos y no sólo religiosos. Los rabinos establecieron mucho más adelante (tal vez ya en el concilio de Jamnia —cerca de la actual Tel-Aviv— hacia el 90 d.C.) un canon "definitivo" de libros sagrados, porque sintieron la necesidad de delimitar el crecimiento de textos religiosos y de oponerse a la formación de una literatura cristiana que era una relectura del Antiguo (o Primer) Testamento. Los libros sagrados debían ser aquéllos usados como tales, pero escritos en Palestina, en hebreo o arameo, hasta la época de Esdras (según la apreciación de entonces), y que no

dieran pie a su lectura cristológica por los cristianos.

Este hecho no sólo selló la división, a nivel de literatura sagrada, con un canon cristiano. También dividió a la comunidad judía, por lo menos de dos maneras: se rechazó el canon alejandrino (los LXX) usado por las juderías helenísticas, y seguramente que provocó rechazos, y por tanto exclusiones, de grupos de judíos palestinos. Los mismos escritos de Qumrân (siglos II a.C. - I d.C.) sugieren alguna forma de canon diferenciado dentro de Judea.

La formación del canon del Nuevo (o Segundo) Testamento tuvo también sus vicisitudes, oposiciones y divisiones. Durante la Reforma protestante se crea una nueva división en el canon, asumiendo los protestantes el canon hebreo de la tradición judía palestina (el texto masorético), y los católicos (y por supuesto los ortodoxos, de tradición griega) el canon alejandrino de los LXX que ya se usaba en la Iglesia desde su expansión inicial por el mundo de cultura y lengua griegas.

Se trata siempre del mismo fenómeno hermenéutico con variación de contenidos o de nombres.

***

A esta altura, el lector ya lo habrá advertido, nos hemos reencontrado con el nivel del lenguaje del cual habíamos partido. El *acontecimiento*-sentido está recogido ahora en un *texto*-sentido que tiene la fuerza de ser una **Escritura**.

Ya la "palabra" nos trasponía al plano del lenguaje (cf. el esquema en **II 5**). Pero la llegada del canon refuerza la inscripción del mensaje en un texto escrito y delimitado. Los hechos salvíficos vividos por el pueblo de Israel vuelven a estar presentes en la medida en que son leídos, escuchados e interpretados en la forma como están mediados por lecturas previas que convergen en *un* texto actual (intratextualidad) que se hace normativo. En esta etapa es cuando se crea el teologúmeno de los "libros *sagrados*" e inspirados.

1.3.1 *La inspiración.*

De lo analizado hasta aquí resultan útiles algunas observaciones al tema de la inspiración.

a) La relevancia otorgada al texto bíblico como *revelación de Dios* nos hace olvidar el proceso de su producción que hemos expuesto. En **III 3** nos demoraremos sobre el tema de la revelación. La teología de la inspiración divina es una vertiente de la revelación, en cuanto ésta está contenida en los libros sagrados que llamamos Biblia. La doctrina de la inspiración recalca que Dios inspira *a los autores* a escribir los libros que luego formarán el canon bíblico; dicha presencia de Dios es una garantía de inerrancia. Se discuten después los límites de tal inerrancia, sin precisar mucho la cuestión de los códigos lingüísticos.

Ahora bien, a la luz de lo que venimos estudiando de semiótica y hermenéutica, este énfasis en los *autores* de los textos nos parece perimido. No tiene en cuenta que el au-

tor muere en la producción del texto. Uno lee un texto y no a su autor. Cifrar la inspiración bíblica en los hagiógrafos es una forma de "historicismo" y deja al texto desprotegido de ese halo sagrado, por más que se lo suponga. ¿Qué tendría que ver entonces la *re*lectura de esos textos, que recogen una reserva-de-sentido no prevista por el autor?

b) En un segundo aspecto también parece deficiente la doctrina tradicional de la inspiración: en hacer un corto circuito "Dios-que habla / hagiógrafo / texto" : Dios inspira al autor para que escriba tal texto. Estamos viendo que la llegada al texto, sobre todo al texto canónico, tiene como punto de partida al "Dios-que-actúa" en la historia. El "Dios-que-habla" (= la palabra de Dios) es la lectura, desde la óptica de la fe, del Dios de la *historia* salvífica.

De cualquier manera, si la inspiración tiene que ver, como *símbolo* que es, con la veracidad de los textos bíblicos, no habría que centrarla sobre los autores, sino en ellos mismos. La inspiración se entiende mejor como fenómeno *textual*. Si el texto es el inspirado, toda relectura de la Biblia retoma un sentido inspirado de alguna manera, aun en lo que tiene de "reserva" y sobrepasa la intención de su autor. No hace falta por lo tanto imaginar un *sensus plenior* puesto de antemano por Dios. Ese plus-de-sentido no es un "antes" sino un "después", que resulta de una nueva experiencia de Dios que es *leída* dentro del texto trasmitido.

1.3.2 *Del canon como clausura, a su propia polisemia.*

No todo se ha cerrado con el canon. Esa es una pretensión. Si el canon intenta clausurar el sentido de un acontecimiento-relato, en ese mismo instante presiona la polisemia del acontecimiento y del relato mismo. Hay un exceso-de-sentido que desborda y debe ser recogido en nuevas prácticas y en nuevas palabras. Los acontecimientos nuevos son vividos a la luz de las Escrituras normativas, pero las sobrepasan a su vez.

¿Qué acontece entonces, si el canon es una clausura que no admite reaperturas ni la inclusión de tradiciones nuevas? La polisemia está presente en el canon, como texto que es, y es una ilusión imposible el intentar detener allí la interpretación.

Hay diversas salidas. El texto no se puede modificar ni ampliar; pero surge, por ejemplo, el comentario . Así, los Upanisad son una interpretación de la "revelación" (*sruti* en sánscrito) contenida en los Vedas, como lo será también el Vedanta de más tarde. Sólo que aquéllos entran luego, en un proceso de "intratextualización", a formar parte de la *sruti*. La Misná es el comentario auténtico de la *Torá*, los escritos de los Padres de la Iglesia son una interpretación autorizada del canon cristiano, y así sucesivamente. Hay también un "canon" de los textos de Marx, pero detrás vienen *las* interpretaciones.

Además del comentario existen otros tipos de literatura

que sobreviven a la constitución de un texto sagrado que no se puede modificar: el *targum* es una forma atenuada de relectura; el *midrás* es un nuevo texto que interpreta otro texto en función de situaciones nuevas. Los pocos datos sobre la infancia de Moisés (Ex 2) son expandidos en un midrás. Lo mismo se prolonga en los evangelios de la infancia de Jesús (Mt 1-2 y Lc 1-2) respecto de la tradición recibida que trataba de la vida de Jesús desde su bautismo en adelante. Fuera del canon del Nuevo Testamento conocemos numerosos apócrifos que "completan" la vida de Jesús. En realidad se busca hacer alcanzar el texto sagrado hasta situaciones no contempladas claramente en él.

A veces es tal la fuerza recreadora de un acontecimiento-relato (como el Nuevo Testamento en cuanto relectura del Antiguo) que, debido al conflicto de las interpretaciones que supone, se incorpora *al canon mismo.* Pero este proceso sólo puede instaurarlo el grupo que hace la *relectura* del Antiguo Testamento (la Iglesia cristiana). Como consecuencia, el canon cristiano queda en conflicto con el judío. La "apropiación" del sentido de los hechos salvíficos se pretende en ambas lecturas, y adviene la división como normal. Como se ve, la historia del canon de las Escrituras es parte de un proceso hermenéutico, y éste es parte de la historia de las tradiciones.

El canon por lo tanto no es ni el inicio de una tradición, ni su término. Es un momento de su itinerario ininterrumpido. Cuando se habla de "inspiración del canon" se está expresando un nuevo acto hermenéutico: es una interpretación de esa clausura del sentido que es la opción histórica

de una comunidad, vista como indicación de Dios mismo. Desde entonces, no es posible quitar ni añadir ningún libro al canon normativo.

Hemos remarcado empero que el proceso interpretativo no puede cerrarse. Se genera una larga producción literaria, desde una simple traducción (como la de los LXX u otras), hasta el targum, el *péser* o el midrás.

* El targum es la versión del texto hebreo al arameo pero con algunas libertades hermenéuticas que introducen en aquél las actualizaciones imprescindibles del mensaje.

** El *péser* es el comentario a un texto bíblico verso por verso, o eligiendo pasajes específicos. Se cita el versículo y el comentario empieza con el vocablo *péser* "la explicación de...", o *pisrô* "su explicación es"... En los rollos del Mar Muerto aparece como género literario característico.[6] Es una forma de relectura del texto canónico.

*** El midrás, como dejamos dicho más atrás, es la expansión de un texto bíblico expresada como una nueva historia. El acontecimiento narrado en el texto es recreado en función de nuevas situaciones. El midrás es parte de la literatura rabínica que se remonta a la época de Jesús, si no antes. Hay muchos *midrasîm* rabínicos. Pero el midrás es, además de un género literario, un método hermenéutico usado para explorar el sentido profundo de un texto bíblico. En este nivel se lo denomina *derás*.[7]

---

[6] Sobre el sentido de "conocimiento del misterio" que incluye el *péser* (¡es un aspecto hermenéutico!) cf. Fl. García Martínez, "El pesher: interpretación profética de la Escritura": *Salmanticensis* 26 (1979) 125-139.

[7] Ver Introducción, bajo **c** y su nota 7.

Estos son ejemplos de desbordes del canon, una vez producida su inmovilidad, tradicional u oficial. Pero existe también el comentario exegético u homilético de los textos bíblicos, o las sistematizaciones teológicas y filosóficas que se inscriben en una tradición y excluyen a otra. El canon entonces, que en el momento de su constitución era una expresión "clausuradora" del sentido, férrea y autoritaria, se convierte en polisémico por el hecho de ser un texto, por la distancia que se produce entre él y las generaciones sucesivas que lo leen, y por la vida de la comunidad que lo lleva. Hemos señalado varias maneras cómo la relectura desimplica el sentido de un texto que ya no se reescribe.

1.4 *La lectura desde el lugar de uno.*

Es de notar también que la relectura de la Biblia no se opera tan sólo como trabajo literario, en el nivel de la especialización. Nunca. Ni el midrás o el *péser* fueron producto de la especialización rabínica o de los doctores de la Ley. Se generaron en una comunidad, en muchas comunidades, o en el interior de corrientes teológicas de grupos religiosos.

La aspiración del exégeta —a veces explicitada— de aislar el sentido objetivo, *histórico*, del texto bíblico, es una ilusión. Además, difícil es que pueda redescubrir el "detrás" del texto. Ésa no es más que una pretensión, si usa los métodos histórico-críticos no completados por la críti-

ca literaria en un sentido amplio (que incluye el análisis narratológico), ni por la semiótica y la hermenéutica. Lo que en realidad explota son las posibilidades del *texto* de ser interpretado de una manera siempre novedosa. Se analiza el pensamiento *de Pablo* en una de sus epístolas, pero Pablo es conocido por sus textos. Ningún exégeta lo conoció de otra manera.

Otra cosa es cuando la crítica histórica puede aportar elementos extratextuales para conocer al autor de un texto, o su contexto cultural. Todo es positivo, ya lo subrayamos en la introducción. Pero la reserva-de-sentido de un texto no depende de ese conocimiento sino *del texto* mismo y *de la vida* que orienta la pregunta hacia él. Es lo que venimos afirmando y seguiremos diciendo como objetivo de este ensayo.

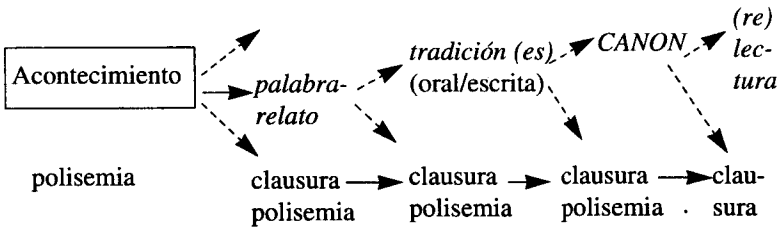
Hay que reconocer a su vez que el exégeta está inmerso en una tradición, en un contexto histórico, es sujeto de determinadas prácticas sociales. Todo ello condiciona su lectura de la Biblia como "relectura". Lo mismo hace la Iglesia al interpretar la palabra de Dios: su lectura es "clausuradora" porque se hace desde un cierto lugar; en otras palabras, desde una práctica dada, religiosa y política al mismo tiempo.

¿Y qué pasa con el pueblo? Su lectura de la Biblia está mediada por la de los "conocedores" (el teólogo, el especialista) o por la de los "poderosos" (la autoridad de la Iglesia). Sin embargo, cuando accede a ese libro tantas veces vedado, sin aquellas mediaciones, su lectura tiene una

fecundidad insospechada. Lo mismo si se realiza desde un proceso de liberación o desde otra situación en la que el pueblo o una comunidad son el *sujeto* tanto de la historia como de la lectura del querigma bíblico.

¿Qué es lo que sucede aquí?

Esta pregunta nos introduce en un nuevo punto de profundización del fenómeno de la relectura de la Biblia. Pero resumiremos antes en un diagrama lo analizado en este parágrafo:



(El acontecimiento, porque es polisémico, se abre a muchas lecturas; cada una de éstas cierra el sentido, para abrirse nuevamente, y así en forma sucesiva en los cuatro momentos de la interpretación. Se puede agregar que las

relecturas después del canon van constituyendo también alguna forma de nueva *tradición*).

***

2. *El "adelante" del texto.*

Si toda lectura es producción de sentido, y se hace desde un lugar o contexto, resulta que lo verdaderamente relevante no es el "detrás" histórico de un texto —que por cierto no debe desecharse— sino su "adelante", a saber lo que sugiere como mensaje pertinente para la vida del que lo recibe o busca. Como texto polisémico que es, su lectura es siempre exploradora.

El texto despliega hacia adelante un "mundo" de posibilidades, que el lector hace sintonizar con su propio "mundo".

Llamemos a este fenómeno "fusión de horizontes"[8] o como se quiera; lo importante es el hecho de que el "adelante" del texto niega su rigidez y el bloqueo del sentido pasado como *único* sentido ya clausurado. La Biblia es un texto abierto. Ya como *texto* lo es. Lo debemos advertir si queremos que sea mensaje viviente también ahora. Quienes más necesitan realimentarse con el mensaje liberador de la Biblia, los oprimidos de toda clase, son quienes menos acceso a ella han tenido.

---

[8] H. G. Gadamer, *Ob. cit.* (nota 1), 377s.477.

Ahora bien, lo que llamamos relectura de la Biblia —un aspecto del complejo fenómeno de la hermenéutica— les atañe especialmente a ellos. Por eso la concientización sobre las implicaciones de la teoría hermenéutica es vital para toda teología de liberación (socio-política, racial, feminista, religioso-cultural), la reflexión de la fe hecha desde las esperanzas y las luchas de los oprimidos.

Esta perspectiva de una lectura de la Biblia desde la base, desde la vida, connota algunas dificultades y también algunas ventajas.

* Señalamos dos desventajas:

a) Ante todo, la Biblia es un libro muy extenso, en el que hay de todo, y en el que se puede encontrar de todo. ¿Existe al respecto un aporte por parte de la semiótica narrativa y de la hermenéutica? Veremos que sí.

b) La Biblia es un libro terminado y estructurado en su mayor parte por una clase social acomodada y de por sí alejada del pueblo. Eso es más visible respecto del Antiguo Testamento, que refleja con gran relieve la ideología del sur (Judá), de Jerusalén en particular, donde actuaba la clase rectora del país. Las tradiciones del norte han sido tachadas, o aparecen releídas desde la óptica judaíta. Aquella situación general se prolonga a través de los siglos en el proceso de transmisión catequética y teológica. La teología clásica tenía los recursos para reproducirse al infinito y no se podía salir de su círculo.

* ¿Cuáles serían, por otra parte, las ventajas de la Biblia tal como la heredamos, para una lectura creativa y libera-

dora? Hay una que es inapreciable: su origen ha sido, en el origen de su propio pueblo, *en un proceso de liberación.* La concepción israelita de Yavé, el Dios del pueblo hebreo, está indisolublemente ligada a la experiencia de la liberación de la esclavitud de Egipto. Se trata de un núcleo querigmático y teológico. En tal contexto, el Dios *salvador* se identifica con el *liberador*. Tras narrar la gesta de la salida/huida de Egipto, el texto comenta: "vio Israel la mano poderosa con la que actuó Yavé en Egipto, y temió el pueblo a Yavé, y *creyó* en él y en Moisés su servidor" (Ex 14:31). Es un creer que surge de la experiencia de liberación.

Ésta será en adelante el "referente" en el proyecto histórico-salvífico de Israel. Por ello en el relato de la vocación de Moisés como líder de la liberación de los hebreos (Ex 3:1-20) —relato que también es "palabra" *del* acontecimiento del éxodo releído por generaciones— el Dios que habla asegura "estar con" Moisés en la lucha de liberación (3:12). La glosa de los vv. 13-14 que sigue no identifica a Yavé como "el que es" (lectura griega, de los LXX) sino como "el que está con (Moisés / Israel)". Es un comentario del v.12, que liga el nombre conocido de "Yavé" a su presencia salvífica en aquel gran acontecimiento.[9]

---

[9] Ver "Yavé, el Dios de la 'presencia' salvífica. Ex 3,14 en su contexto literario y querigmático": *Revista Bíblica* 43:3 n.3 (Buenos Aires 1981) 153-163; más ampliamente, "YO SOY EL QUE ESTOY (CONTIGO). La interpretación del nombre de 'Yahvé' en Ex 3,13-14", en V. Collado - E. Zurro (eds.), *El Misterio de la Palabra* (Cristiandad, Madrid 1983) 147-159; o también "Die relecture des Jahwe-Namens. Hermeneutische Überlegungen zu Ex 3,1-15 und 6,2-13": *Evangelische Theologie* 51 (1991) 39-49.

El concepto de Dios de la Biblia es un relectura de la vivencia del éxodo.

Por eso también las instituciones, las fiestas, la crítica profética a la ruptura de la alianza, el anuncio de un orden nuevo de justicia, la esperanza mesiánica, la proclamación de Jesús, recuperarán la "memoria" del éxodo como contenido liberador. Aun lo adoptado de otros universos culturales tendrá un nuevo sentido. Así el templo, muchos ritos, el lenguaje sobre Yavé, etc. Tiene lugar a menudo una transposición del lenguaje simbólico de las religiones vecinas de Israel a un nuevo contexto cosmovisional (sobre todo en la himnología de Israel, y en la disputa profética por la identidad de Yavé).

A ello se suma, para reforzar la teología del Dios de la liberación, el teologúmeno de las cosmovisiones vecinas sobre Dios (y el rey, su lugarteniente) como distribuidor y garante de la justicia y del bienestar del país.[10]

Todo esto constituye un "eje semántico" en el nivel del texto, y al propio tiempo un "eje querigmático" en el del

---

10 Cf. el estudio clásico de H. H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung* (Mohr, Tubinga 1968). El tema aparece especialmente en los documentos legales y en los títulos reales: Sh. M. Paul, *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law* (Brill, Leiden 1970); M. J. Seux, *Epithètes royales akkadiennes et sumériennes* (Letouzey et Ané, París 1967); N. P. Lemche, "*Andurârum* and *mîsarum*. Comments on the Problem of Social Edicts and their Application in the Ancient Near East": *Journal of Cuneiform Studies* 38 (1979) 11-22; H. J. Boecker, *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and Ancient East* (Augsburg Publishing House, Minneapolis 1980). Habíamos hecho una síntesis del tema en "El Mesías liberador de los pobres": *Revista Bíblica* 32 n.137 (1970) 233-240.

mensaje. Central en el Antiguo Testamento, dicho eje se prolonga en el Nuevo, en el mensaje salvífico de Jesús dirigido *con preferencia* a los oprimidos de todo signo; en sus opciones por los pobres; en su muerte como profeta rechazado a causa de su palabra y de sus prácticas. Cabe rememorar la escena programática de Lc 4:16-30: Jesús relee como "cumplido" en sí mismo el gran texto de Is 61:1-2 sobre el anuncio de la buena nueva a los pobres, de la liberación a los cautivos, de la vista a los ciegos, de la libertad a los oprimidos (v.18). Si el relato se cierra con una nueva mención de la "buena nueva" (v.43), ésta sigue siendo el mismo mensaje a los pobres y oprimidos y no cualquier contenido genérico y difuso. Y el texto concluye: "porque *a esto* he sido enviado" (v.43b).

¿No es preferencial, si no exclusiva, esta opción por los oprimidos?[11]

El misterio pascual, gozne del querigma cristiano, puede ser interpretado y evaluado en distintas líneas por los relatos del Nuevo Testamento debido justamente a su reserva-de-sentido como acontecimiento y como texto de la tradición que culmina en la narración de los evangelios. En una u otra forma se percibe la fuerza de la esperanza de liberación que anida en la conciencia del pueblo de la Biblia. Aun con las trnsposiciones contextuales, el mensaje de liberación impregna las páginas del Nuevo Testamento, sin-

---

[11] Una buena lectura exegética de Lc 4 es la de C. Escudero Freire, *Devolver el Evangelio a los pobres* (Sígueme, Salamanca 1978) 138-141, y esp. 259-277.

tiéndose, a veces a distancia, los ecos de la teología del éxodo.[12]

3. *La intratextualidad de la Biblia.*

El desarrollo de nuestro tema nos obliga a hacer una precisión, originada en la semiótica pero provechosa para la hermenéutica. La semiótica y la narratología nos enseñan que el mensaje de un texto no está en un fragmento del relato sino en su totalidad como estructura que codifica un sentido. En el relato del sacrificio de Isaac de Gn 22, por ejemplo, no es una "frase principal" la que muestra la significación del episodio sino que toda la secuencia de funciones narrativas —junto con la narratividad manifiesta o literaria— intervienen en la producción del sentido por la lectura secuencial.

3.1 *Nuevo sentido en nuevas totalizaciones.*

Pero un relato "tejido" con otro produce un *nuevo* relato, no una suma de dos, y el sentido estará en esa nueva totalidad codificada que constituye *un* texto y no ya en la suma de las dos unidades literarias o de sus significaciones

---

12 Cf. *Liberación y libertad. Pautas hermenéuticas* (Mundo Nuevo, Buenos Aires 1973 / CEP, Lima 1978); = *Exodus: a Hermeneutics of Freedom* (Orbis Books, New York 1981) cap. V. Ver también J. Pixley, "El Reino de Dios, ¿buenas nuevas para los pobres?": *Cuadernos de Teología* 4:2 (1976) 77-103.

originarias. La producción de sentido se modifica.

Y así se modifica sucesivamente a medida en que un texto ingresa en otro texto; en la medida en que de la *inter*textualidad se pase a una *intra*textualidad mayor.

Por los métodos críticos se pueden reconocer adiciones o interpolaciones en los textos. En el Salmo 78 el v.9 desentona con el contexto. Haga la prueba el lector de leer el himno sin ese versículo, y resultará ser una confesión nacional de los pecados, con el énfasis puesto en la ruptura de la alianza y la infidelidad a la ley. Los verbos en la tercera persona del plural de los vv.10ss se refieren a "los padres", o sea a la generación del éxodo y del desierto (cf. vv.4b-7). En una segunda lectura, que es la del texto actual, repóngase el v.9, que dice: "los efraimitas, diestros arqueros, retrocedieron el día del combate". Nada tiene esto que ver con lo que el salmo viene diciendo, pero produce un efecto de sentido estructural: los verbos que siguen (vv. 10ss) se refieren ahora a los efraimitas, a los israelitas del norte. Todo el texto es modificado de esta manera en su estructura y en su mensaje. Esta rotación recibe su sello en el complemento de los vv.67-72 que exaltan la elección de Judá y de Jerusalén —o sea que expresan la ideología del sur— y rechazan al Israel del norte.

¿Cuál texto debemos leer nosotros? Caben tres reflexiones:

. La forma actual es la del texto recibido, aunque no nos guste. La reconstrucción crítica del poema nos ayuda a poner de relieve su nueva redacción. Pero la adición ya no es

tal en el texto transmitido: todo él es un nuevo texto, que *como es* produce sentido.

.. Pero si uno descubre el trabajo redaccional (que es una *relectura* judaíta) "sabe" que sin el v.9 el salmo es una emotiva acusación a *todo* el pueblo por la desobediencia a la palabra de Yavé, sin distinción de parcialidades.

... Este caso, como el de tantos otros textos, levanta de cualquier manera el problema de la pertinencia global o selectiva de los textos bíblicos. ¿Por qué, para seguir en la cuestión planteada por el Salmo 78, debemos andar por el carril de la interpretación judaíta de la historia del norte? ¿Por qué el "cisma" y la erección por Jeroboán de otros santuarios alternativos al de Jerusalén tuvieron que ser un "pecado" (el famoso "pecado de Jeroboán": 1 Reyes 13:34; 14:16 15:30, etc.) si se los puede leer como actos de liberación de la opresión salomónica?

.... Queda de cualquier manera el "adelante" hermenéutico del texto transmitido, eso que nos "dice" a nosotros desde un nuevo horizonte que genera en cierta manera una nueva intratextualidad.

El tránsito de la intertextualidad a la intratextualidad puede ser ilustrado excelentemente con el libro de Amós. Es conocida la división del relato profético en dos secciones de signo opuesto. Mientras 1:1-9:10 contiene diversos oráculos dirigidos a Israel, todos de crítica y denuncia de los pecados sociales de los poderosos contra los humildes, en 9:11-15 se anuncia la restauración de la dinastía davídica (vv.11-12) y una gran prosperidad futura (vv.13-15). Es-

tos versículos finales son, a todas luces, posteriores a Amós (las imágenes, el contenido, el contexto que se trasluce, la oposición con el resto, son pruebas suficientes).

Pero de ahí ¿qué? Pensar que un redactor yuxtapuso oráculos de distintas épocas es una constatación banal. Otra cosa es reconocer allí un hecho lingüístico y un fenómeno hermenéutico de profundo valor teológico. En efecto, el libro de Amós, en su forma actual, es *un* texto, y como tal hay que leerlo para captar su mensaje. No importa que ya no sea el texto del Amós histórico. Sí es un texto *de Amós* (cf. el análisis de **I 4b**). Los oráculos de salvación finales *modifican* la posición narrativa, y por tanto significante, de los de castigo. Lo que estos últimos significan *antes* (en su pronunciación por el profeta, o como obra literaria), a saber, el juicio definitivo y la destrucción de Israel, significan *ahora* que el castigo no es total y que obedece a un designio profundo, cual es el de posibilitar la continuidad de la promesa misma: Dios no puede soportar el pecado y la falsedad ni la injusticia (Amós 1-9) que invalidan el proyecto histórico reconocido en la liberación del éxodo (véase la tematización de 2:6-16). Israel no se convierte por la denuncia profética[13] sino en el sufrimiento de la ruina, situación en la que recupera su fidelidad al Dios liberador quien, una vez más, salva de una nueva opresión (la del exilio).

Repetimos: Amós 1:1 hasta 9:15 es *un* texto, que debe

---

[13] Ver "Palabra profética y no-conversión (La tematización bíblica del rechazo al profeta)", en *Vox Evangelii* I (ISEDET, Buenos Aires 1984) 9-20.

ser leído como totalidad narrativa y estructural que modifica el mensaje de las partes integradas. En otras palabras, no es lo mismo que 9:11-15 hubiese formado un libreto separado, o que sea, como de hecho lo es, una de las secuencias narrativas del gran relato de 1:1 a 9:15.

Como fenómeno hermenéutico, el texto de Amós da a entender que el *acontecimiento* del cautiverio o la situación de pueblo dominado del Judá postexílico lo condujeron a reinterpretar el antiguo mensaje del profeta (ya actuado en su expresión de juicio) a la luz de una nueva esperanza de liberación. Entretanto, el lector se habrá dado cuenta de que la redacción actual no se dirige más al reino del norte, Israel, sino a Judá. La relectura implicaba esa transposición.

Releer, en efecto, no es evacuar el sentido de un texto sino explorar su sobreabundancia, latente en su polisemia actual.

Amós 9:11-15 destaca con toda limpidez la exigencia de justicia marcada en 1:1-9:10, como núcleo querigmático que se proyecta a la nueva etapa anunciada en los versículos finales del relato.

3.2 *La Biblia como un solo texto.*

Lo que este ejemplo nos ha mostrado en pequeña escala, se puede extender a una infinidad de otros pasajes o libros, o a la Biblia en su totalidad. No es lo mismo leer

Is 40-55 (el llamado Deuteroisaías) al lado de 1-39, como una sección independiente en el tiempo, que *después* de la primera parte y como un solo texto redaccional (intratextualidad): de esta última forma, los capítulos 40-55 son una gran relectura de 1-39, relectura que, por lo demás, se inscribe en el interior mismo de 1-39 (donde un 80% del texto es una reelaboración hermenéutica del mensaje del gran profeta del siglo VIII).[14] El producto es *un* texto, en el que las relecturas continuas no borran sino que retoman las palabras antiguas en otro nivel y con otra perspectiva.

También la Biblia en su totalidad es, de alguna manera, *un* texto, sobre todo desde que constituye un canon delimitado de obras literarias. Esta clausura instaura nuevas relaciones entre las distintas partes, y entre los diversos *córpora* (legal, histórico, profético, sapiencial, evangélico, epistolar, apocalíptico, etc.). Como en toda obra estructurada, tiene un comienzo y un final (Génesis / Apocalipsis) y un orden interno. La yuxtaposición del canon judío y de la producción cristiana primitiva genera también un efecto-de-sentido, cual es el de presentar el Nuevo Testamento como una formidable relectura del Antiguo.

La yuxtaposición externa se convierte así en totalidad cerrada.

---

[14] Esta manera de leer a Isaías, sobre el trasfondo, además, de la realidad socio-política, ha sido la óptica de nuestro comentario al libro: *Isaías. La palabra profética y su relectura hermenéutica.* I:*1-39: El profeta de la justicia y de la fidelidad* (La Aurora, Buenos Aires 1989 / Vozes, Petrópolis 1989); II: *40-55: La liberación es posible* (Lumen, Buenos Aires 1994; Vozes, Petrópolis 1994).

El seguir hablando de "Antiguo" y "Nuevo" Testamentos tiene su utilidad práctica (distinguir bloques, tradiciones, épocas) pero es un léxico que destruye el esfuerzo hermenéutico de la Iglesia primitiva de constituir *un* texto único; de apropiarse el sentido de las Escrituras transmitidas ingresando *textualmente* en ellas. Mejor es entonces emplear términos como Biblia, Escrituras, u otro englobador.

Tampoco se puede ser especialista en "Antiguo" o en "Nuevo" Testamento. Es un desmembramiento antisemiótico. Puede haber una mayor dedicación a tal o cual sección de la Biblia. Pero estudiar o enseñar "Antiguo Testamento" sin entrar en el llamado "Nuevo (algunos prefieren "Segundo") Testamento", o estudiar y enseñar éste sin buscar sus raíces en el llamado "Antiguo (o "Primer") Testamento", significa una ruptura epistemológica que anula especialmente el sentido de aquél como relectura de las tradiciones de Israel. Sería, irónicamente hablando, una nueva relectura de la Biblia como si fueran dos obras distintas, cosa extraña por cierto. Sería una regresión imperdonable.

Por eso, si la Biblia es *un* texto, no es la suma por adición de muchas unidades literarias, sino la unificación de un querigma central codificado lingüísticamente. Desde entonces, es posible reconocer en ese *gran relato* aquellos "ejes semánticos" que orientan la producción de sentido que es nuestra lectura de la Biblia. Ésta es una tarea casi nueva, infinitamente importante, sobre todo frente a la dificultad señalada al comienzo del parágrafo **2** (la extensión y diversidad de tradiciones y conceptos teológicos de la

Biblia). Al final de dicho parágrafo habíamos tratado de sugerir uno de esos "ejes" de sentido de la Biblia como totalidad (el querigma de la liberación de los oprimidos). Otros "ejes" que estructuran toda la Biblia como gran relato son los de la justicia, el amor y la fidelidad, la esperanza, la alianza, la profecía, la presencia de Dios como gracia, el juicio, la libertad, etc. La tarea no consiste en registrar *temas* relevantes sino en su *estructuración* en la obra total que es la Biblia.

El retomar la Biblia como *un* texto enriquecerá más las lecturas fragmentarias de perícopas o libros. De paso, hay que rechazar los estudios limitados al *léxico* por cuanto transportan el mensaje desde el relato como totalidad narrativa, a las palabras en su valor semántico, ¡lo que a veces es una regresión al estadio de la lengua o del diccionario!

Las palabras tienen sentido sólo en un texto que lo clausura. Si en un relato mayor hay muchos micro-relatos, el sentido de un mismo vocablo *no* se unifica.

La voz "justicia", por ejemplo, no tiene un mismo sentido constante a lo largo de toda la Biblia. Sería un error de perspectiva, que a veces se comete forzando la significación de los términos, y olvidando que lo importante no es el vocablo sino el relato. Cuando hablamos de "ejes semánticos" no estamos afirmando que "justicia", "liberación", etc., tengan un solo sentido en toda la Biblia sino que en ésta, entendida como totalidad narrativa, hay una nueva producción de sentido, donde muchos sentidos de

algunos vocablos o ideas, que no se borran de sus propios contextos literarios, se estructuran de tal manera que producen un efecto-de-sentido nuevo.

Buscar en la Biblia los "ejes semánticos" es hacer una nueva lectura, hermenéutica por cierto, pero gracias al aporte de la semiótica. Por ejemplo, hay narraciones bíblicas, o textos aislados, que defienden al rey como lugarteniende de Dios, designado por él para regir a Israel; y hay otros que lo indican como rival de Yavé o que lo critican como infiel a su función. Hay textos que rechazan la autoridad y otros que exhortan a obedecer a las autoridades. En la totalidad de la Biblia, sin embargo, ¿no resulta acaso que el poder —del rey, del juez, etc.— es un instrumento para salvar a los desvalidos, a aquellos que no lo tienen y por eso son explotados; que no lo tienen y por eso no pueden liberarse? ¿No resulta al mismo tiempo que el poder, en manos humanas, es frágil y fácilmente se corrompe y degenera en opresor?

Cabe recordar que la Sinagoga comprendió el canon de Escrituras como una totalidad. Cuando algunos textos aluden a la "Ley" no se limitan al Pentateuco sino a todas las Escrituras en cuanto son el estatuto divino para Israel. También el término "Profetas" se refiere a veces a la totalidad de aquellos libros del canon que son entendidos como mensaje escatológico.

Esa misma fue la perspectiva de la Iglesia primitiva, que "releyó" todo el Antiguo Testamento como *texto total y único* (nivel semiótico) con una clave hermenéutica única

(el misterio pascual). Dicha relectura no consistió en despojar al Antiguo Testamento de los libros menos apropiados o de los pasajes que realzan el valor de la Ley y que a veces incluso contradicen la praxis cristiana (como ser la costumbre del anatema o *jérem*, o el ideal de dominio de Israel sobre otras naciones: Dt 15:6, Is 60:12, etc.). Lo normal habría sido excluir el Levítico y tantos textos que regulan el orden sacerdotal, perimido para los cristianos. No fue así. El llamado Antiguo Testamento como una unidad es la palabra de Dios que desborda la contextualidad de cada pasaje y se orienta a un *telos* querigmático, que es Cristo (Gal 3:24 con Rom 10:4).

De haber recortado el canon judío, la Iglesia habría producido *otro* texto cuya lectura ya no hubiera podido ser la apropiación del sentido de las tradiciones de Israel. Éste era un punto decisivo, pues la Iglesia naciente no tenía conciencia de ser otra "fundación" sino la reinterpretación *de Israel*. Más aún, de ser *la* interpretación de sus tradiciones (la clausura hermenéutica esperada), como se ve en la apropiación de toda la simbólica de Israel en los escritos cristianos (canónicos y patrísticos), en el esfuerzo misionero por mostrar que Jesús era el Mesías esperado por Israel, en la primera predicación a los judíos, etc. La Iglesia, entonces, era el nuevo *Israel*, y debía releer sus Escrituras como totalidad, sabiendo descubrir en ellas grandes centros de gravedad. Mientras la exégesis rabínica estaba más atada a los textos pequeños, a las palabras (cf. el Talmud), la cristiana trataba de sintonizar con el sentido total de dichas Escrituras. Se había situado en su intratextualidad, arri-

mando luego a ella nuevos textos (evangelios, epístolas, otros) que eran su relectura, formando así otra intertextualidad (estos relatos se interrelacionan con aquéllos).

A distancia, nuestra relectura debe repetir el mismo ciclo hermenéutico, al asumir nuevamente la Biblia en su carácter de *inter*textualidad (porque relacionada con el texto de nuestra realidad), para redescubrir sus nuevos ejes semánticos y poder releerla desde nuestra vida, creando una última y fecunda *intra*textualidad.

4. *Pertenencia y pertinencia de la Biblia.*

Habíamos aludido más atrás al hecho de que la Biblia tiene una ventaja para su lectura desde la óptica del oprimido o de la liberación, a saber, que su origen estuvo marcado por profundas experiencias de sufrimiento y opresión, y de liberación y gracia, donde la fe israelita supo reconocer al Dios salvador en una dimensión liberadora. Esa fe-reconocimiento de Dios fue recogida en algún momento en los "credos" (Dt 6:20-24; 26:5-9, Jos 24:2-13, etc.), en los grandes relatos, en los profetas, en el culto. Si la tradición de Israel prolongó esta temática a través de tantos siglos fue porque el pueblo vivió numerosos procesos de opresión-liberación.

Incluso en su última etapa histórica, coincidente con la formación de los textos sagrados (el postexilio), el país estuvo dominado políticamente por imperios extranjeros —persas, seléucidas, romanos—, y oprimido económicamente

por pesados tributos externos e internos. Es un factor sociológico que nos ayuda a contextualizar la fijación de antiguas tradiciones de opresión-liberación en códigos de historia y promesa. La situación descrita en Nehemías 9 es significativa. Con el retorno del exilio de una (probablemente pequeña) caravana de ex-cautivos termina de organizarse la nueva comunidad.

Este acontecimiento está centrado en torno de la Ley — un país dominado políticamente puede cohesionarse en lo religioso: el culto, el templo, las instituciones sagradas, todo expresado en un código— y se celebra una renovación de la alianza (Neh 8-10). El "prólogo histórico"[15] de ésta comenta las acciones de Dios desde la creación hasta la historia de Israel y la situación de sufrimiento y quebranto, que también es vista como intervención divina. El himno de Neh 9 en efecto reviste la forma literaria de una "confesión nacional de los pecados", en la que se reafirma la esperanza de la liberación. Por eso es tan elocuente su final: "Míranos *hoy* a nosotros *esclavos*, *en el país* que habías dado a nuestros padres para gozar de sus frutos y bienes; mira que *aquí* en servidumbre nos sumimos; sus muchos frutos son *para los reyes* (= el imperio de turno), que por nuestros pecados tú nos impusiste y que a capricho dominan nuestros cuerpos y ganados. ¡En gran angustia nos hallamos!" (v.36s).

Se puede sugerir que esta situación es la misma que se

---

15 Sobre este elemento de la estructura de los pactos internacionales de soberanía / vasallaje retomado en la Biblia, cf. *Historia de salvación* (Verbo divino, Estella, en prensa), cap. II.

refleja en la estructuración actual del Pentateuco. Éste es el libro de las promesas, de la esperanza, que incluso narra la gesta de la liberación de Egipto como partida *hacia* la tierra, o sea hacia la realización de aquellas promesas (tierra, pueblo y descendencia, bendición). Pero he aquí que el Pentateuco se cierra *sin* narrar su cumplimiento. Todo termina en la orilla transjordana, en las estepas de Moab, frente a Jericó (después de Nm 22:1 no hay nuevas etapas en el itinerario del pueblo).

Ante esta paradoja, no faltaron exégetas que presentaron la hipótesis de un Hexateuco (= seis libros, incluyendo al de Josué), cuya existencia empero nadie pudo probar ni remotamente. La paradoja, sin embargo, tiene su explicación: terminado el Pentateuco en un momento crítico de la historia de Israel, después de la tremenda ruina de la nación que significó el exilio y apenas en una etapa de reorganización sin independencia política ni económica (pueblo disminuido, sin gobierno propio, más en la diáspora que en su tierra, ésta invadida), la promesa hecha a los padres queda *abierta*. El pueblo "todavía no" ha llegado a la tierra de la libertad; sigue caminando en la esperanza de su cumplimiento.

Si el Pentateuco se hubiese cerrado con la narración de la conquista de la tierra, habría sido un documento del pasado. Como está formado actualmente, reflota la esperanza de llenar la promesa. La estructura, entonces, es parte del mensaje.[16] En otros términos, el Pentateuco fue clausu-

---

16 Ver "Una promesa aún no cumplida. Algunos enfoques sobre la estructura literaria del Pentateuco": *Revista Bíblica* 44 n.8 (1982) 193-206.

rado desde la óptica del oprimido. ¿No es tremendamente importante esta constatación para su relectura actual, cuando el ser humano se encuentra en tantas situaciones de quebranto, de implenitud, de esperanzas no realizadas, de frustraciones, de opresión de todo signo? Es otra faceta de aquel "eje semántico" de la Biblia como gran texto que hemos señalado.

Volvemos así a expresar la convicción de que la Biblia se origina ante todo en experiencias de sufrimiento / opresión y gracia y liberación, y que está escrita con una profunda esperanza de salvación.

Esto no significa que no se dirige a todos. Nadie está aislado de los otros; cada clase social es interdependiente con las otras. En la Biblia hay textos dirigidos explícitamente a los ricos y a los opresores, y *como tales* los escuchan también los pobres y los oprimidos, porque su situación existe por la de aquéllos. Si la Biblia destaca con tanto relieve la preferencia de Dios por los oprimidos, marginados, enfermos, pecadores, niños, etc., su mensaje es recibido por ellos como esperanza y al mismo tiempo por los que son responsables de esa realidad, pero entonces como juicio, si ya no como invitación a la conversión.

Puesto que la realidad de los seres humanos es más bien de sufrimiento, miseria, pecado, opresión, no es difícil reconocer que los pobres y oprimidos poseen la "pertenencia" y la "pertinencia" más adecuada para releer el querigma de la Biblia. Éste les pertenece preferencialmente.

¿Cómo es entonces que este libro fue "poseído" tanto

tiempo, controlado, explicado, "interpretado", solamente por aquellos que representan un estrato dominante de la sociedad (jerarquía de la Iglesia, teólogos profesionales, especialistas en exégesis, hombres "cultos")? ¿Qué derecho les asiste para autocalificarse de *los* intérpretes de la Biblia? ¿Deben los que sufren esperar que los que está bien les expliquen el *sentido* del mensaje de liberación de la palabra de Dios?

La cuestión de la "apropiación" del sentido se plantea también en esto. Por otro lado, los humildes de la tierra están en un horizonte de comprensión que les hace "pertinente" el querigma bíblico, cuyo horizonte de producción les es equivalente. Tiene que haber un marco referencial común entre el emisor del mensaje y su receptor. Para dar un ejemplo bíblico, no tiene coherencia alguna que los "oráculos sobre las naciones" (por ejemplo, Am 1:3-2:5; Is 13-23; Jer 46-51; Ez 25-32) hayan sido proclamados a esas naciones que señala el texto. No hubiese tenido "sentido" escuchar su contenido por parte de un egipcio o un babilonio. Se trata más bien de mensajes *a Israel*, mediante un recurso literario específico, que muestra el destino de ese pueblo en el concierto de las naciones. Dichos a Israel, tales discursos tienen "pertinencia", están en un horizonte de comprensión coherente. Lo mismo pasa, en otro nivel, con la Biblia como totalidad, cuyo querigma tiene la propiedad increíble de ser escuchado y comprendido profundamente por los carentes de este mundo.

Esta comprensión de la Biblia por el pueblo pobre, por los humildes, los sufrientes, pecadores y marginados como

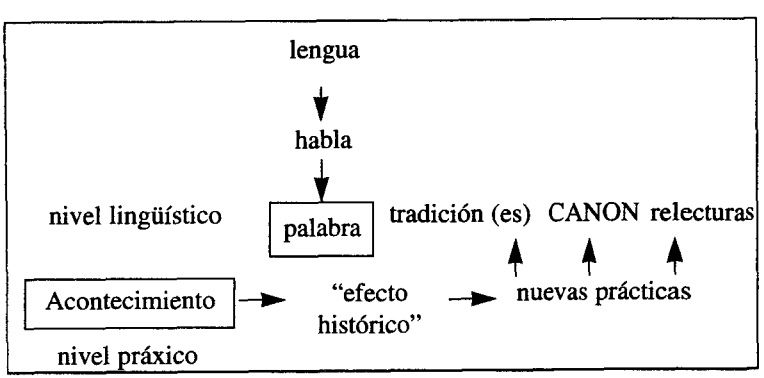
su libro (pert*e*nencia) y como mensaje que les concierne privilegiadamente (pert*i*nencia) se inscribe en la línea de una lectura totalizadora de aquélla a través de sus "ejes de sentido" que ofrece en su condición de *texto único* o gran relato. No es extraño escuchar a veces de gente de base, comprometida en la vida, frases como ésta: "de Biblia tenemos bastante". No es una expresión de desprecio ni de saturación bíblica. Significa ante todo que la relectura de la Biblia desde la vida permite captar con suficiente claridad la línea del mensaje como pertinente, y que lo que luego hace falta es el concretarlo en la acción. Expresión feliz después de todo, en cuanto nos hace cobrar conciencia de que comprender la Biblia no implica una especialización sino ante todo la captación de sus grandes líneas de sentido. Es una forma de leerla como *un texto*, donde el sentido se simplifica respecto de la infinitud de pequeños relatos que la componen.

Nuestra lectura de la Biblia en la formación cristiana, en la liturgia y la predicación, en los seminarios y facultades de teología, es una infinita fragmentación *del* texto (que por tanto ya no es "texto" sino una multitud de texto*s*) que deja en las manos un cúmulo de sentidos, valiosos sin duda, pero que despistan de la comprensión del sentido totalizador, de aquel "eje" del cual venimos hablando, que con mayor facilidad identifica el cristiano de base.

5. *Conclusión.*

Cada práctica / praxis constituye un horizonte de comprensión desde el cual se lee un mensaje, en este caso el de la Biblia. Por eso, el proceso hermenéutico que hemos analizado en la parte **I** se ubica más bien en el nivel lingüístico (se apoya en las condiciones del relato como estructura y totalidad), el desarrollado en la parte **II** está en el nivel de la praxis. No son dos líneas paralelas, que se prolongan indefinidamente sino que se condicionan mutuamente, con el punto decisivo en la segunda. En otras palabras, *lo que* realmente genera y orienta la relectura de la Biblia son las prácticas sucesivas. Éstas hacen crecer el sentido de los textos, sentido que luego se expresa en nuevos textos, que a su vez condicionan nuevas prácticas, y así sucesivamente en una rotación hermenéutica progresiva y enriquecedora.

La figura siguiente sintetiza todos los puntos principales desarrollados hasta este momento:



Completamos con una breve explicación: la "palabra" que interpreta el acontecimiento tiene una vertiente lingüística (es la palabra-relato o texto), que "viene" de la lengua y "va" siendo tradición, canon, nueva lectura; y otra vertiente práxica que, una vez que ha confluido en la primera, se desarrolla y recrea mutuamente con ella. En la "palabra" se marca la transición de la lingüística a la hermenéutica.

La relectura vuelve al acontecimiento —del cual emana en última instancia— por la vía de las lecturas (textos) anteriores. Una pregunta que surge es la siguiente: ¿se puede hacer un atajo directamente al acontecimiento? Sí y no: el acontecimiento en efecto está subsumido en el *texto* y en toda palabra que lo lee, por una parte; y en sus "efectos históricos", por otra parte, los cuales a su vez están mediados por sus interpretaciones (= palabra / texto).

Desde entonces, será una nueva praxis la que abrirá el sentido del acontecimiento fundante, más que el estudio intelectual de los textos del pasado. ¿No está allí la clave de una lectura renovada de la Biblia en las comunidades eclesiales de base, para dar un ejemplo?

Conviene observar también que la religiosidad popular latinoamericana tiene una ambigüedad básica, que le viene no sólo de su participación apreciable en rasgos de la conciencia mítica, sino también de haber cristalizado junto a una experiencia originaria de dominio y explotación por parte de quienes trajeron el cristianismo. La fe latinoamericana no pudo tener el vigor de la fe de Israel, fundada en

un acontecimiento paradigmático de liberación. Desde ese punto de vista sólo cuando el hombre de base latinoamericano participe en los procesos de su propia liberación como sujeto de los mismos podrá recrear su religiosidad popular y actuar sus valores (que son muchos) en una nueva dimensión.

(En el esquema adjunto, la flecha vertical de abajo hacia arriba indica que la relectura de los textos sagrados se hace *desde* una praxis determinada.)

III

EXÉGESIS Y EISÉGESIS

Llegados hasta acá, debe quedar firmemente establecido que la exploración del sentido de un texto no se reduce a un trabajo crítico puramente literario y académico. Existe también una praxis —del crítico y de su contexto sociohistórico— que da el parámetro de la lectura. No se "sale" del texto (*ex*égesis, del griego *ago* 'conducir / guiar') trayendo un sentido puro, recogido de dentro como el buzo trae a la superficie del mar un coral, o como se saca un objeto de un cofre. Antes, se "entra" en el texto (*eis*-égesis) con preguntas que no son siempre las de su autor, desde un horizonte vivencial nuevo que repercute significativamente en la *producción* del sentido que es la lectura. Ya hemos estudiado por qué toda lectura es *relectura* del sentido de un texto.

1. *La relectura de la Biblia es parte de su propio mensaje.*

Cabe recordar en este momento que *toda* la Biblia es, cual la tenemos ahora, el resultado, el *producto* mejor dicho, de un largo proceso hermenéutico, en el que actuaron

conjuntamente los dos niveles tratados en parágrafos anteriores:

a) el de la praxis socio-histórica de Israel, vivida y reflexionada por generaciones sucesivas en continuidad con la promesa y los grandes hechos salvíficos; y

b) el de la "recolección" de la presencia de Dios en forma de discurso (aspecto lingüístico de la revelación) en los relatos históricos, en los "credos", y en tantos géneros literarios como abundan en la Biblia, hasta terminar en la formación de los textos aislados, luego los *córpora* legal, profético, sapiencial, histórico, litúrgico, y por último *el* texto canónico final.

Ni la revelación de Dios (en los acontecimientos más que en las palabras, cf. más adelante en **3**), ni la inspiración (en los textos más que en los autores, ver **II**, bajo **1.3.1**) son fenómenos aislados. Más bien, se complementan y recrean dialécticamente. La "palabra de Dios" se genera en el acontecimiento salvífico, interpretado y enriquecido por la palabra que lo recoge y lo retransmite en forma (o en diversas "formas") de mensaje. Por eso, la correlación entre el "efecto histórico" (del acontecimiento) y el "efecto de sentido" (del texto) es muy íntima y se prolonga en la relación entre praxis y lectura de una tradición, texto o —en nuestro caso— de la Biblia.

La exégesis crítica busca comprender sobre todo la *producción* de los textos, mientras que la lectura teológica que se hace desde la experiencia de fe, se concentra en el texto *producido*, explotando su "reserva-de-sentido" lingüística

y como "palabra de Dios". Pero también aquélla se practica *desde* un lugar (social, teológico), o sea, desde una concepción de la realidad, y entonces la *ex*égesis es *eis*égesis al mismo tiempo.

La relectura teológica de base, por otra parte, está condicionada por la estructura, los códigos, la polisemia *del texto* (¡no cualquier polisemia!) que debe explorar incansablemente. Y entonces, esta vez la *eis*égesis es *ex*égesis. Una y otra son inseparables en la lectura en cuanto acto de la producción del sentido. Toda lectura en efecto es un acto hermenéutico, trátese de la Biblia, de cualquier texto sagrado o no sagrado. Es importante reconocerlo. Cuando se critica la lectura política (que no es la única) de la Biblia que hace la teología de la liberación se está haciendo una opción política (desde una praxis determinada que tiene reflejos políticos) y hermenéutica: se quiere "clausurar" una lectura porque su lugar es ocupado por otra lectura del mismo signo pero con contenidos distintos.

También la lectura realizada desde la Iglesia popular es sospechada de sociológica o política. ¿Por qué no es sociológica y política la lectura tradicional e impuesta? Se ignora, por otra parte, que la Biblia es un texto "producido" en correlación hermenéutica con la realidad socio-histórica de todo un pueblo y que, por lo mismo, está saturada de "lo político". Los textos proféticos son la evidencia más clara al respecto. Aquella es la palabra de Dios para un pueblo que quiere realizar un proyecto *histórico* de paz, de justicia, fidelidad y amor, bienestar y libertad.

Será oportuno volver a lo desarrollado ya en la parte **II**: el acontecimiento genera una "palabra" interpretante y —en la dirección opuesta— se convierte en *fundante*, al ser recargado de sentido por las lecturas sucesivas (diagrama de **II 1.4**). Y es en el nivel de las prácticas donde se contextualizan estas mismas lecturas, que buscan "entrar" en la palabra-tradición (el texto en su sentido semiótico y hermenéutico) y que por eso son *eis*egéticas (diagrama de **II 5**). Este fenómeno explica la formación del Antiguo Testamento en la gran experiencia de fe de Israel, del Nuevo como relectura de aquél (y no como una literatura paralela) en la vida de la primera comunidad de los discípulos de Jesús.

Ahora bien, ese proceso hermenéutico *es parte del mensaje mismo de la Biblia.*

Vale decir: la Biblia, tomada como "producto" de un despliegue hermenéutico, nos facilita una clave de lectura importante, a saber, que su sentido querigmático sólo es entregado en la prolongación del mismo desenvolvimiento hermenéutico (= acontecimiento > palabra) que la ha constituido.

De esta manera, pretender "fijar" definitivamente su sentido al momento de su "producción" es negar su propia condición de *sentido abierto.* Leída en cambio desde la realidad socio-histórica (política, económica, cultural, religiosa, etc.) revela dimensiones no vistas antes, rayos de luz no captados por las lecturas anteriores. En efecto, LO NO DICHO DE LO "DICHO" DEL TEXTO ES DICHO EN LA INTERPRETACIÓN CONTEXTUALIZADA.

Ésta es la médula del acto hermenéutico, y sintetiza de alguna manera lo ya analizado hasta aquí.

2. *¿Actualización de la Biblia, iluminación de la realidad?*

Es menester afinar algunas nociones. En primer lugar, lo que venimos afirmando es más que una "actualización" del mensaje bíblico, y mucho más también que una "iluminación" de nuestra realidad histórica con todas sus manifestaciones. Nótese el carácter disyuntivo de estos dos términos tan manejados pero que no dan en el centro del fenómeno hermenéutico. O por lo menos no lo explican en su totalidad.

a) ¿Qué implica actualizar el mensaje bíblico? ¿Expresarlo en nuevos términos? ¿Usar un lenguaje popular, verter los semitismos en moldes más próximos a nosotros, diluir los términos "densos", pero culturalmente contextualizados, mediante glosas explicativas?

Esto último sucede a veces con las versiones populares de la Biblia. No se puede negar su beneficio, con tal de tener conciencia de que estas modernizaciones semánticas son fugaces y no pueden durar mucho. Es el problema de una versión popular que se vuelve tradicional (el lenguaje popular va cambiando, y el texto bíblico "facilitado" queda en una especie de vacío, entre la densidad originaria perdida y nuevos lenguajes de la gente ya no reflejados).

De hecho, las formas mencionadas de actualización no sobrepasan los límites de una "traducción". Aunque, como esta última, rondan el ámbito de la hermenéutica, no siempre, sin embargo, entran en su núcleo.

¿Se tratará en todo caso de hacer *eficaz* el querigma bíblico para nuestras situaciones? De eso se trata, evidentemente. Mas, ¿cómo se hace eficaz un mensaje expresado en otro tiempo para un pueblo de otro entorno cultural y social? Esta exigencia presupone que "se hace algo" con el *texto* donde está inscripto el mensaje. Es con la aplicación de las leyes de la lingüística del discurso (parte **I**) y teniendo en cuenta el proceso del acontecimiento-que-se-hace-palabra (parte **II**) como se desimplica en el texto bíblico un sentido que desborda su primer referente. Y como se descubre un mensaje no agotado en su primera realización.

Desembocamos así en una *novedad* de sentido, característica de toda lectura hermenéutica, muy notable por otra parte en el seno de todas las tradiciones religiosas. La simple actualización literaria del querigma no tiene estos alcances, aunque se orienta en una buena dirección. ¿No había acaso una novedad en la relectura cristológica del Antiguo Testamento practicada en la época apostólica y reflejada en los libros del Nuevo? ¿Por qué no ha de ser *nueva* nuestra interpretación de la Biblia, hecha en el marco de nuevas experiencias históricas y de fe? Debemos *recrear* el mensaje bíblico, y no sólo actualizarlo. No proponemos nada desconocido, sino que estamos aclarando las implicaciones y la riqueza de una lectura que ya se está haciendo desde una Iglesia popular, desde procesos históricos inédi-

tos, desde contextos culturales o religiosos diferentes de los del mundo semítico u occidental, o por teólogos que escuchan la vida del pueblo, o están inmersos en ella.

b) Lo que acabamos de señalar aclara a su vez eso de la "iluminación" de la historia de nuestros pueblos, o de nuestra realidad, desde la Biblia entendida como palabra de Dios. No hay un camino único, que viene *desde* el texto bíblico. La circularidad hermenéutica implica el itinerario inverso como complemento del primero, por cuanto la praxis de la fe en un contexto social determinado tiene también algo que aportar al "sentido" de la Biblia, abriéndose precisamente en cuanto "palabra de Dios". Por ejemplo: una valoración, desde dentro, de las religiones y culturas de Asia, África y América Latina, ¿nada tiene que aportar frente a tantos textos bíblicos que desprecian los símbolos religiosos de los pueblos vecinos de Israel?[1] El clamor de los sectores oprimidos ¿no clama también contra una lectura excesivamente espiritualista y escatologizante del Nuevo Testamento?

3. *¿Revelación terminada o abierta?*

El lector se habrá preguntado tal vez si todo esto no significa "añadir" o "quitar" a la palabra de Dios. Es claro que

---

[1] Ver, sobre esta cuestión, "La destrucción de los símbolos de los dominados": *RIBLA* (= Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana) 11 (1992) 37-48 = "Die Zerstörung der Symbole der Unterdrückten": *Zeitschr. für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 76 (1992) 273-284.

tropezamos aquí con el teologúmeno de la revelación acabada y clausurada con Cristo, con el último apóstol, con el último libro del Nuevo Testamento, según las versiones de ese concepto.

Ante todo, tales tres posibilidades no son sinónimas. La primera (la revelación terminada en Cristo) indica algo cualitativo, la segunda un espacio temporal, la tercera un límite textual y lingüístico. Pero se explican mutuamente: Cristo es la cima de la revelación, pero el texto canónico que culmina en el Apocalipsis recoge la experiencia *post*-pascual y apostólica de la comunidad cristiana primigenia. La revelación tiene entonces una extensión limitada, en la vida de Israel, y durante la vida de los apóstoles, testigos de la actuación, muerte y resurrección de Jesús.

Esta construcción teológica tiene sentido en su intención *simbólica*, a saber, expresar el valor paradigmático que tiene la Biblia como palabra de Dios. Entendida dogmáticamente, como una verdad "histórica", con significado literal (el símbolo en lugar de lo simbolizado), no satisface.[2]

Cristo es el punto culminante, el más alto (hasta ahora), de la manifestación de Dios en la historia de la salvación. ¿Pero Dios no se manifestó antes (¡y antes de Israel!) y no se manifiesta después del mismo Jesús? Aunque estemos

---

[2] Sobre el lenguaje simbólico, cf. el parágrafo **4**. Sobre el símbolo como "remisor" a un segundo sentido —no objetivable en forma racional—, cf. nuestro curso sobre *Los lenguajes de la experiencia religiosa* (Universidad Abierta y a Distancia "Hernandarias", Buenos Aires 1994) cap. III, 2 y 3.

hablando de nuestro planeta Tierra y no de todo el universo, ¿cómo podemos definir lo que Dios puede hacer en la historia de los hombres?

¿O "revelarse" significa sólo decir palabras? El problema empieza por allí, y tiene su explicación, y nada menos que "hermenéutica", a saber, que el acontecimiento es recogido en la palabra-relato, y ésta echa a rodar como mensaje o sentido *del* acontecimiento primero, como sentido o mensaje "lenguágico" luego. Ese fenómeno, ya estudiado (capítulo **II**), es muy significativo, y es la matriz del proceso hermenéutico. El acontecimiento "tiene sentido" en cuanto es interpretado. Después, el transporte del sentido es un *texto* (oral o escrito, y finalmente escrito). Hasta que el texto es asumido por una opción hermenéutica como "canon" que clausura otras tradiciones. En una derivación degenerada, pretende inútilmente clausurar su propia relectura: cuando se lo considera como "depósito" de la revelación.[3]

Así como un suceso puede convertirse en "fundante" a la luz de sus efectos históricos, también un texto se hace normativo y arquetípico dentro de una comunidad que ya vive en su atmósfera. El canon varía (si no está ya firmemente establecido y hecho "tradición") sólo cuando el con-

---

[3] Se podría objetar que la idea de un "depósito" de la fe es bíblica (1 Timoteo 6:20; 2 Timoteo 1:14). Pero el *texto* de estas dos epístolas intenta precisamente una "clausura" de la doctrina frente a otros grupos, y no se refiere a una Biblia aún no constituida. El contexto es específico en los dos pasajes: se refiere a la temprana tradición cristiana, en la que se incluye la lectura que el propio autor hace de la misma.

flicto de las interpretaciones llega a un grado tal que se produce la división. Los grupos nuevos necesitan recomponer o reafirmar un texto de referencia, un canon de Escrituras sagradas, si se trata del área religiosa. Por eso es tremendamente significativo el hecho, afirmado por la fe, de que la Biblia es nuestro texto paradigmático como palabra de Dios. No nos hacen falta nuevos libros que añadir a la Biblia y, por otro lado, las prácticas cristianas están definitivamente orientadas por las de Jesús y su enseñanza (interpretadas, por supuesto, en un *texto* canónico).

Pero aquí no acaba todo. O tal vez acabe un desarrollo hermenéutico. Uno de los "ejes semánticos" de la Biblia es, precisamente, que Dios se revela ante todo *en los acontecimientos* de la historia humana. Esa presencia es captada por la fe, y simultáneamente genera la fe, en cuanto ésta es inicialmente (como nos relata la Biblia) un "reconocimiento" de la presencia de Dios en los sucesos de la vida humana (cf. Éxodo 14:31). La fe como adhesión a una "palabra" o a una persona, es un *después* hermenéutico.

Ahora bien, todo aquello del acontecimiento recogido en la palabra —punto clave de la hermenéutica, sobre todo bíblica— tiene que ver con esa fe "reconocimiento"-de-Dios. Antes que en la palabra, Dios se manifiesta en el hecho salvífico y en sus consecuencias o "efectos históricos" que prolongan esa misma epifanía. Que la revelación de Dios sea expresada en una palabra, o en un texto, es también un *después*. Incluso la palabra bíblica de la "promesa" está en este momento mediada por un texto que la orienta al suceso del "éxodo", *al que*, empero, *supone* como expe-

rimentado, y del cual es ya una forma de relectura. Paradójicamente, la promesa —en cuanto *texto actual*— ¡se elabora teológicamente a partir del suceso que anuncia! De la misma manera, los *relatos* de vocación proféticos (por ejemplo Amós 7:10-17; Isaías 6; Jeremías 1; Ezequiel 1-3) son posteriores a la actuación del profeta respectivo. El relato, repetimos, no la vocación misma. Aquél es una relectura del mensaje del profeta según la tradición que lo retransmite.

Volvamos a la cuestión del límite de la revelación. Cuando un profeta de Israel habla en nombre de Dios (y menciona su "palabra"), en realidad lo está "leyendo" o escuchando *en la vida* de su pueblo, en la infidelidad o en el sufrimiento del mismo, codificados como juicio o como promesa de salvación. Dios está en el acontecimiento, y el profeta elabora en "palabras" esa presencia divina en la vida.

Y si "la Palabra se hizo carne" (Juan 1:14), ¿no significa también una negación de todo intento de clausurar la palabra de Dios en la *Torá*, o sea en la Ley? Reflejo y expresión múltiple de la revelación de Dios en la historia, la *Torá* llegó a ser negada como sentido al ser totalizada como palabra autónoma, cerrada, impermeable a nuevas manifestaciones de Dios que modificaran sus lecturas ya fijadas (¡aparentemente!) por la tradición. Jesús fue el acontecimiento *nuevo* de Dios que imponía una *relectura* de la *Torá*. Incapaces de "reconocerlo" a ese Dios en las prácticas y en las palabras de Jesús, muchos judíos de su tiempo se volvieron sorpresivamente "desconocedores" del mismo.

"Si me (re)conocierais a mí, conoceríais también a mi Padre" (Juan 8:19); "el que me ve a mí, ve a aquel que me ha enviado" (12:45 y cf. 14:7).

Llama mucho la atención el hecho de que Jesús haya podido decir —en el relato joáneo— que los "teólogos", los conocedores de Dios de aquel momento, súbitamente se habían convertido en sus desconocedores. Dios, en efecto, se epifaniza en el Jesús histórico. Tocaba a la fe identificarlo allí. ¿Pero es "fe" tal clausura de Dios en la *Torá*? ¿Está Dios en un texto, o está en la vida? Conflicto hermenéutico por un lado; pero reduccionismo de la revelación por el otro. Tal fue el drama de aquellos judíos que dejaron "pasar" el acontecimiento-de-Dios-en-Jesús sin captarlo y, desde él, releer las Escrituras transmitidas como "palabra" de ese Dios.

El mismo ciclo se repite en la historia de la Iglesia. El teologúmeno de la revelación "terminada", con todas sus buenas intenciones y toda la verdad que contiene como expresión simbólica, produce un corto circuito en el proceso de esa misma revelación: 'Dios / palabra', en vez de 'Dios / acontecimiento / palabra'. ¿Quedamos sólo con una palabra que "ilumina" los sucesos humanos, las vicisitudes de los pueblos? ¿No está diciendo nada *nuevo* Dios en las luchas de los oprimidos, en los procesos de liberación, en el aporte de las ciencias al conocimiento del ser humano y sus problemas, de sus posibilidades creativas, de la realidad y sus estructuras opresivas, en los impulsos por construir un hombre nuevo en una sociedad nueva? No se trata únicamente de una novedad en el orden del conocimiento de la

revelación ya hecha, ni sólo de que Dios se manifiesta con modalidades inéditas y no experimentadas antes (por la profundización en su primera revelación: nivel del conocimiento en última instancia, de una gnosis humana) sino sobre todo de que se revela *en los acontecimientos.*

Si es así, entonces la epifanía de Dios debe generar un proceso hermenéutico que producirá su palabra: el discurso de la fe en todas sus modulaciones (oración, "credos", proclamación, teología), palabra nueva en verdad. No simplemente una iluminación de la historia presente con la luz proyectada desde atrás (el texto bíblico) sino la captación del rostro de Dios cual se dibuja *en* la historia de los seres humanos.

La Biblia misma nos orienta a la lectura de Dios *en* los sucesos del mundo y nos enseña justamente a reconocerlo *como se manifiesta ahora* y no como repetición del pasado.

La historia humana es una novedad constante, y la presencia de Dios que la acompaña también lo es. Cristo, como acontecimiento central y máximo de esta historia, es un acontecimiento inacabado. La apocalíptica cristiana lo espera una segunda vez para "cerrar" esta historia.

La crítica judía a los cristianos que reconocemos en Jesús al Mesías y salvador, de que el mundo sigue igual que entonces, se basa en aquella concepción según la cual Cristo es el *telos* de la revelación y de la acción salvífica de Dios. Todo está dicho y todo está hecho, sólo que en la historia subsiguiente se explicita y profundiza lo dicho, y se producen los efectos de lo hecho.

¿No está más de acuerdo con el Nuevo Testamento afirmar que con Cristo *empieza* la escatología y el orden nuevo; que él es una clave hermenéutica para descubrir a Dios en *nuestra* historia? Cristo mismo, que es la Palabra del Padre (Juan 1:18 dice magníficamente del *Logos*-Palabra que "*exegésato* al Padre"), no ha dicho todo. Dejó su Espíritu para que nos enseñara todo (14:26) y nos condujera a la verdad plena (16:13: *hodegései humás en te alethéia pase*).

La Biblia es la lectura de fe de sucesos paradigmáticos de la historia salvífica, y la lectura paradigmática de una historia de salvación que no ha terminado. Como mensaje paradigmático y normativo, no excluye su propia relectura a la luz de nuevos acontecimientos. Si no tiene sentido clausurar la revelación de Dios en la historia pasada (porque se opone a la forma misma del mensaje bíblico), tampoco lo tiene convertir a la Biblia en un "depósito" clausurado, del cual sólo hay que "sacar". Como texto normativo, canónico, del mensaje salvífico de Dios, y precisamente por ser normativo, incorpora —por su relectura— el sentido *nuevo* de sucesos nuevos de la historia.

Interpretar, en efecto, **es acumular sentido**. *Ex*égesis es *eis*égesis, es "entrar" en el texto bíblico con una carga de sentido que recrea el primer sentido, justamente porque es puesto en sintonía con él, sea por el continuum de una praxis de fe (nivel del "efecto histórico") o por el de las sucesivas interpretaciones o relecturas (nivel de la tradición hermenéutica).

Este carácter decisivo del acontecimiento —la histo-

ria— como lugar primero de la revelación de Dios ayer y hoy, pone en evidencia la endeblez y parcialidad de una teología fundada solamente en la(s) fuente(s) transmitida(s) de la revelación. Sea la "Scriptura sola" o acompañada de la Tradición, no hay mucha diferencia. Si la tradición fuera viviente, empalmaría con lo que llamamos la revelación *presente* de Dios en la historia. Pero la visión católica de la Tradición la convierte de hecho en un *texto* (los Padres de la Iglesia, la liturgia, etc.) que prolonga un poco más la revelación bíblica pero que se clausura en algún momento y es controlada por una autoridad magisterial. Desde entonces, estamos todavía en una "teología de las fuentes" que, epistemológicamente, no se diferencia de la "teología de la *Torá*" rabínica, en la medida en que canaliza toda revelación de Dios a través de vasos ya repletos, cerrados y puestos en depósito.

¡Qué difícil es el camino de una teología abierta! Por ello una teología como la latinoamericana resulta conflictiva. Lo mismo pasa con el nuevo lenguaje sobre Dios (= teología) que surge de la praxis de la fe entre los cristianos comprometidos. Sólo así cabe un magisterio eclesial (en el catolicismo) o una tradición confesional (en el protestantismo), en cuanto unifican y clausuran *momentáneamente* el sentido de una tradición y de una praxis, pero para dejar paso simultáneamente a una nueva apertura, a la luz de esa alternancia entre praxis y texto que constituye el proceso hermenéutico. Lo que no es bíblico ni hermenéutico es la clausura total de *una* lectura del querigma, o su control puramente autoritario.

4. *El lenguaje de la fe.*

Es importante señalar que el concepto de revelación de Dios *en* el acontecimiento, y no sólo en la palabra transmitida, ayuda a comprender en profundidad la misma tradición bíblica. El lenguaje de ésta participa de las características de todo lenguaje religioso, y por ello expresa mediante símbolos literarios o códigos narrativos el "sentido" que *la fe* descubre en sucesos humanos que, a simple vista, no tienen nada de extraordinario. El acontecimiento de la liberación de la esclavitud egipcia fue el mismo para los egipcios que para los hebreos, y pudo haber tenido lugar entre esclavos cananeos o libios de esa época. En cambio, *la representación* del evento como "paso del mar" o en otros relatos que lo anuncian y describen, forma parte de la *palabra*-del-acontecimiento, la palabra que "dice" una presencia del Dios actuante en la historia, concretamente en ese proceso de liberación.

Esta reflexión tiene tres consecuencias que saltan a la vista:

a) El acontecimiento salvífico queda mejor "centrado": es la experiencia de la *liberación*, y no el paso del mar ni las plagas; estas representaciones interpretan, no repiten, el suceso.

b) Se valora el *texto* o relato que interpreta y amplifica las dimensiones querigmáticas y teológicas de aquel hecho de liberación: una vez que éste es "leído" en una "palabra", queda subsumido en ella, y sus "efectos históricos" (las

prácticas que genera) lo serán a su vez, en una secuencia dialéctica y creadora-de-sentido (capítulo **II**). El texto es entonces portador de mensaje porque está incorporando constantemente las relecturas de sí mismo que son reclamadas por las prácticas y por el trabajo de la fe que va descubriendo al Dios siempre nuevo en la historia.

c) Hay que recalcar que *la fe* es decisiva para formular y confesar aquella presencia salvífica de Dios en los hechos humanos. Pensar que él debe manifestarse con milagros y fenómenos extraordinarios como cuenta el "relato" del éxodo o tantos otros, es caer en una ingenuidad propia de quien ignora cómo se instaura el discurso religioso. Éste es un *después* del acontecimiento, cuya lectura es. ¿Acaso la liberación de tantos pueblos a lo largo de los siglos, o la lucha de otros todavía hoy, no son hechos salvíficos y, desde una óptica bíblica, manifestaciones *de Dios*? Afirmar que son hechos políticos humanos (que sí lo son), pero haciendo con ello una afirmación *teológica* (que Dios no se revela en ellos), es quedar con una revelación "en depósito", y repetir la actitud (plenamente "hermenéutica" por cierto) de los fariseos que presentaron el acontecimiento de Jesús como "demoníaco" (Lucas 11:15.19).

***

Aludimos hace un momento al lenguaje religioso. La teología tradicional ha difundido la creencia de que el querigma bíblico se expresa en conceptos. Pero sabe muy bien hablar de símbolos (mal llamados "signos") al referirse a

los sacramentos. Se ignora que sobre Dios sólo se puede hablar en *símbolos* (las cosas naturales que remiten en transparencia a un segundo sentido que trasciende, de alguna manera, la experiencia fenoménica) o mediante el *mito*, esos haces de símbolos construidos como "relato" de un acto divino originario, instaurador de una realidad, institución, costumbre, etc., actuales, y cuyo sentido quiere ser.[4]

La fe de Israel estableció una ruptura con la *cosmovisión* mítica (fragmentación de lo sagrado en los fenómenos de la naturaleza, de donde su esquema cíclico), pero nunca con el *lenguaje* del mito, forma imprescindible del discurso religioso. El símbolo es "remisor" a otra esfera por virtud de su polisemia semántica; el mito, por su parte, es un lenguaje quebrado que elabora una "historia" de hechos maravillosos en el mundo divino que instauran el orden actual de la realidad: ese recurso es justamente para "decir" lo trascendente o simplemente el nivel de "sentido" profundo que hay en las cosas, en aquello que es relevante en la vida del ser humano inserto en un grupo (no hay mitos individuales).

En una palabra, el lenguaje sobre Dios no puede hacer abstracción de la *imagen*. A Dios no se lo conceptualiza (el dogma es una forma de *gnosis* que rebaja la experiencia de la fe al plano racional de interpretación[5]); se lo representa

---

[4] Para una elaboración mucho más extensa, cf. el curso mencionado (en la nota 2) de *Los lenguajes de la experiencia religiosa*, esp. los cap. III y IV (sobre el símbolo) y VI-VII (sobre el mito).

[5] Ver P. Ricoeur, "Introducción a la simbólica del mal", en *El conflicto de las interpretaciones* (La Aurora, Buenos Aires 1976) t.II, p.25ss.

en imágenes. Y la Biblia es, de punta a punta, una *representación* de Dios, sea en el lenguaje remisor del símbolo y del mito (aun los relatos más "históricos" están interpretados y "quebrados" para decir una dimensión de fe), sea en el de tantos códigos lingüísticos o géneros literarios que son otra expresión de la "imagen" (en el sentido de que cada género comunica un mensaje por su estructura lingüística y no sólo por el contenido; por la "forma" y no sólo por conceptos).

5. *Recontextualización del querigma bíblico.*

Así entendida la revelación (parágrafo **3**) es un desafío, por cuanto impulsa a descubrir en el acontecimiento una riqueza de sentido que no tiene por qué "coincidir" con lo sucedido en Israel. Pero por otra parte el lenguaje de la fe tiene dos condicionamientos significativos, debidos a su propia fecundidad:

a) Por un lado, parte de una experiencia o de un acontecimiento de por sí fugaz e irreversible: el discurso de la fe se desplaza continuamente, al contemplar aquel acontecimiento desde nuevas experiencias o prácticas. Es la distancia desimplicadora de la reserva-de-sentido del acontecimiento, o del relato que ya lo ha leído. Por eso resulta extraña la preocupación desmedida por inmovilizar los dogmas. No se quiere negar su valor; tienen en efecto una función "clausuradora" en un momento determinado de discusión teológica de interpretación de la praxis. Es una forma

como la comunidad defiende su identidad. Lo que es antihermenéutico es la rigidización de los mismos en fórmulas definitivas. Lo inadmisible, por su parte, es la muerte del símbolo por la frecuente "historización" del lenguaje religioso.

b) Por otro lado, el lenguaje de la fe sólo puede ser limitado, cultural y literariamente, condición de todo lenguaje. Todo discurso —al pretender decir algo a alguien sobre algo— supone la clausura *contextual* que lo hace inteligible. De otra manera no es mensaje. No hay lenguas universales, efectivamente. Tampoco la Biblia fue escrita por encima de los tiempos y de las culturas. Fue escrita por y para el pueblo hebreo. Sólo mediante profundas relecturas llegó a ser el libro de los primeros cristianos, en un reducido ámbito geográfico. Significa que el mensaje bíblico está fuertemente contextualizado. Para que sea comprendido desde otras situaciones históricas debe ser "*re*-contextualizado". Si el cristiano es capaz de leer los signos de los tiempos, dicha lectura estará en sintonía con los "ejes querigmáticos" de la Biblia, codificados a su vez en los "ejes semánticos" (nivel de texto) que fueron ya mencionados.

Esta perspectiva hermenéutica —fortalecida por el rodeo de la semiótica— garantiza la legitimidad de las teologías de base, como son para nosotros la teología de la liberación, la feminista, la negra, o la que defiende la expresión de la fe en códigos de la propia cultura (asiática o africana, por ejemplo). Si la teología latinoamericana de la liberación, por ejemplo, parte de un análisis correcto y con-

cientizador de la realidad social, no se convierte por ello en "sociología" ni en "antropología". ¿Acaso no importa conocer la realidad, en la que *Dios* se epifaniza? Las mismas ciencias sociales, ¿no pueden entenderse como un instrumento para recontextualizar el mensaje de Dios?

Por supuesto que es la fe la que luego reconoce en las situaciones de cautiverio, marginación u opresión, y en toda situación humana, un llamado de Dios para una realización plena.

6. *Sobre algunas objeciones.*

El énfasis en la "recontextualización" de la Biblia — teología de la liberación, comunidades eclesiales de base, cristianos comprometidos con el cambio social, etc.— suscita algunas objeciones. Señalamos algunas:

a) Parecería que la lectura de la Biblia se hace *subjetiva*; poco fundada en la Biblia misma, valga la paradoja. Creemos que es lo contrario lo que sucede. La acusación de subjetividad (ahora ya no tan frecuente) levantada contra la hermenéutica bíblica valdría, en tal caso, para toda teología, ya que no existe teología alguna que sea "objetiva". Ni la exégesis académica puede serlo.

El rodeo por la semiótica marca, como se ha visto en el capítulo **I**, que la hermenéutica de los textos está condicionada *por los textos mismos.* Efectivamente, *el texto* indica el límite (por más amplio que sea) del sentido.

Polisemia del texto no equivale a cualquier cosa. *Un*

texto dice lo que permite decir. Su polisemia surge de una *clausura* previa.

De ahí que sea indispensable situarlo en su propio contexto por medio de los métodos histórico-críticos, y explorar su capacidad de producir sentido (leyes de la semiótica y de la narratología), para así hacer aflorar su "adelante" desde la vida.

b) Se acostumbra también criticar a toda teología comprometida y en especial a la latinoamericana, de usar más el Antiguo Testamento que el Nuevo.

En primer lugar, toda la Biblia es palabra de Dios, y existe el derecho de usar el Antiguo Testamento cuanto se quiera.

Segundo, la Biblia es *un* texto que destaca la continuidad de un proyecto soteriológico que pasa por determinados ejes narrativos y querigmáticos.

Tercero, el Antiguo Testamento contiene una teología narrativa más extensa, proporcionando numerosos ejemplos de sucesos históricos vistos a la luz del acontecimiento fundante del éxodo.

Cuarto, nadie puede negar que la Biblia es un libro sumamente variado y rico donde se dan cita muchas corrientes teológicas. De ahí la importancia de asumirlo como *un* gran relato (véase más arriba, en **II 3**).

Hay, por otra parte, un principio hermenéutico que se deduce del análisis hecho, a saber, que el querigma que es releído y profundizado no se pierde por eso sino que pue-

de ser retomado una y otra vez. Está en la fuente, y como tal es inexhaurible. Si el Antiguo Testamento es releído en el Nuevo, no significa que debe ser anulado o puesto de costado. Esta fecundación hermenéutica motiva aún más la recuperación de su sentido inagotable.

Por lo demás, hay que recordar también que algunas lecturas del hecho crístico recogidas en el mismo Nuevo Testamento dejan en un cono de sombra importantes aspectos querigmáticos del Antiguo: el pecado individual, por ejemplo, destaca mucho más que el de las estructuras sociales (caso de los profetas de Israel); la escatologización del Reino (¡no en Lucas!) parece relativizar la lucha por un orden justo en este mundo, aunque apunta a negar los poderes políticos reinantes.[6] Pablo contempla la esclavitud desde un plano tan alto que no afecta a la realidad del esclavo concreto (1 Corintios 7:20-24; 1 Timoteo 6:1s), y excluye a las mujeres de la palabra en las asambleas eclesiales (1 Corintios 14:33b-35 y comp. 11:2-15). Recomienda a los cristianos de Roma la obediencia a las autoridades (del imperio opresor en ese momento) (Romanos 13:1ss). Cada texto es, en la intención de su autor, una clausura de sentido. Además, su mensaje es contextual y coyuntural.

Pero en su transmisión muere el autor y emerge su polisemia. Con un riesgo y una ventaja: el riesgo está en la propia "descontextualización" que implica la relectura ul-

---

6 Para una reevaluación de la apocalíptica en su dimensión socio-política y de lucha ideológica, cf. los trabajos de varios exégetas, *Apocalíptica: esperanza de los pobres: RIBLA* 7 (Rehue, Santiago de Chile 1990) 111 pp.

terior del texto. Tomemos el caso de 1 Corintios 14:33b-35: al escribir a una iglesia griega, es posible que Pablo no hubiera considerado oportuno negar de golpe una praxis cultural, basada sin duda en la cosmovisión órfico-platónica que idealiza al varón y deprecia a la mujer. La universalización descontextualizada del texto eleva a "doctrina" lo que pudo ser una indicación circunstancial. ¡Esto salvaría a Pablo pero no al texto! Y nosotros no leemos a Pablo sino el *texto* escrito por él!

¿Y cuál sería la ventaja del tránsito del autor al texto? Recordemos que a nivel lingüístico, este relato está dentro de otro relato, la Biblia como totalidad (ya se habló de intratextualidad). En este único texto que es la Biblia, otra afirmación paulina (Gálatas 3:28s: "... no hay hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús") establece un principio más radical que subsume al anterior y se remonta en definitiva al Antiguo Testamento (Génesis 1:26, y cf. Efesios 5:31s).[7] En la recirculación que se establece en esta intratextualidad (si no ya en la misma intertextualidad) de la Biblia, el Antiguo Testamento no ha agotado su sentido, precisamente porque se lo relee a través del prisma cristológico. No puede haber, por lo tanto, ningún abuso del Antiguo Testamento.

***

[7] El uso de la Biblia como *un* texto (nivel de la intratextualidad) no exime, cabe enfatizarlo, de pasar por cada texto con todos los recursos críticos disponibles. De otra manera habría una recaída en la fragmentación de los textos que perjudica la captación de su sentido conductor.

Conclusión.

La Biblia es nuestra "palabra de Dios". Es la recolección del sentido de sus actos salvíficos. No es sólo un texto para leer. Es también una palabra proclamada, que lo reinterpreta para la vida.

Vimos que si el acontecimiento se hace "palabra", y ésta desemboca en un "texto", el texto a su vez reclama la palabra nueva que lo relee. Hay por tanto una rotación secuencial, en que la palabra engendra el texto, y el texto la palabra. Esa relación se da también entre la Escritura como totalidad y la palabra que proclama el querigma: la Escritura fue antes proclamación, y lo es después. Cristo, también, es la Palabra que las Escrituras interpretan, pero él a su vez es interpretado en nuevos textos que forman el Nuevo Testamento. Se llega así a una nueva Escritura, que otra vez desciende a la proclamación.

En suma, la palabra se hace Escritura, la Escritura se hace palabra nueva. No se puede terminar nunca ese movimiento. Porque detrás está la presencia de Dios *en la vida.* Dios de vivientes y no de muertos (Mateo 22:32).

VOCABULARIO

Derás, interpretación que explora el sentido profundo y oculto de un texto (ver **II 1** y la nota 7 de la Introd.).

Diacronía, el carácter cronológico o sucesivo de una realidad o de un texto, y de su significación. Se opone a **sincronía**.

Eiségesis, la "entrada" en el texto desde el horizonte de comprensión del lector. No se opone a **exégesis**, sino que es la explicitación de un aspecto de ésta. Ver capítulo **III**.

Eje de sentido / eje semántico, tema o motivo que recorre y estructura un texto como totalidad.

Fusión de horizontes, la mutua relación, en el acto de la lectura, entre el horizonte del texto (más que del autor) y el del intérprete .

Hagiógrafo, el autor de un texto sagrado.

Intertextualidad, el sentido de un texto a la luz de otros textos, dentro de una misma cosmovisión (es el correspondiente lingüístico de la "analogía de la fe"). Se distingue de:

Intratextualidad, el sentido del texto en sí mismo, tomado como una totalidad estructurada. Se distingue de **intertextualidad**.

Midrás, como método de interpretación, es lo mismo que el **derás**, con la diferencia de que alude a textos concretos (ver **II 1** y la nota 15 de **I 4c**).

Monosemia, sentido único de un texto / frase / acontecimiento. Es equivalente a "clausura" del sentido (a nivel de la interpretación) y se opone a **polisemia**.

Narratario, el destinatario de un texto, en cuanto no identificado como un ente extralingüístico. Se diferencia justamente del "destinatario", en cuanto éste es extralingüístico. El narratario es el receptor *intra*lingüístico del mensaje. Su equivalente emisor es el "narrador" (que se diferencia por lo tanto del autor, que es un ente concreto, extralingüístico). En resumen: "destinador / destinatario" están fuera del texto, son personas concretas, mientras que "narrador / narratario" están *en* el texto.

Pertenencia, cualidad de un texto o discurso de ser propio de un destinatario determinado (ver **II 4**).

Pertinencia, cualidad de un texto o discurso de ser atinente a su horizonte de comprensión (ver **II 4**).

Pesat, en la terminología rabínica, el sentido "simple", inmediato, de superficie, de un texto, que responde al contexto de su autor. Se diferencia de **derás**.

Péser, "explicación" interpretativa de un texto bíblico. Como género literario, es típico de los rollos del Mar Muerto (Qumrân) y de la literatura apocalíptica (cf. Daniel 7:16). Ver **II 1.3.2** con la nota 6).

Polisemia, pluralidad de sentidos de un texto / frase / acontecimiento. Se opone a **monosemia** o "clausura" del sentido.

Recontextualización, el acto de hacer referir el texto, en la relectura, al horizonte significativo del lector.

Referente, la realidad *extra*lingüística a la que se "refiere" el texto, y que es diferente del "sentido" mismo de éste (el sentido es un fenómeno *intra*lingüístico).

Relectura, la lectura interpretativa de un texto, que hace "crecer" su sentido originario.

Reserva-de-sentido, las posibilidades de un texto de decir más de lo que pensó su autor. Es el equivalente textual de la **relectura**.

Semántica / semiótica, se diferencian en cuanto "semántica" connota la evolución y crecimiento del significado de una palabra o texto; mientras que la "semiótica" analiza el sentido que emerge del texto como estructura.

Significante / significado, se relacionan como el *signo* y su *mensaje*, el texto como estructura y "lo que dice".

Sincronía, el carácter simultáneo de la significación, cuando un texto se lee e interpreta como totalidad. Ver **diacronía**.

Targum, versión aramea de la Biblia hebrea, en cuanto es interpretativa pero con menos desarrollo que el **midrás** (ver **II 1** y la nota 15 de **I 4c**).

Torâ, el Pentateuco; por extensión, toda la Escritura (esp. el Antiguo Testamento) en cuanto norma divina e institución fundante de una comunidad.

ÍNDICE ANALÍTICO
(Ordenado por capítulos y parágrafos)

Acontecimiento fundante II,1 II,5 III,1 III,3.

Actualización III,2.

"Adelante" del texto II,2.

Análisis narrativo Introd 3.5.

"Antiguo / Nuevo Testamento" II,3 III,6.

Anonimia I,2.

Apropiación del sentido I,4c II,1 II,4.

Autor Introd 3; I,2a/c I,3 III,6b.

Autores sagrados II,1.

Biblia como *un* texto II,3 y 4.

Canon II,1.3 II,1.3.2 II,5 diagrama; III,3.

Circularidad hermenéutica II,1.

Clausura / polisemia I,1c I,2 y diagrama; I,3 I,4c y diagrama; II,1.

Conflicto de las interpretaciones I,4c II,1 III,3.

"Credos" II,4.

Crítica de la redacción Introd 3.3.

Crítica literaria Introd 3.3.

Depósito de la revelación III,3 y nota 3.

Derás II,1 y nota 7 de la Introd.

Distanciación I,nota 18 I,2 I,4d II,1.

Efecto-de-sentido III,1.

"Efecto histórico" II,1 y nota 1 II,5 III,1 III,4b.

Eiségesis III.

Ejes semánticos / querigmáticos II,2 II,3.2 II,4 III,3 III,5b.

Emisor / locutor I,1a I,2a.

Estructura(s) Introd 3,4.

Éxodo II,1 II,2 III,3 III,4.

Fe III,3 III,4.

"Fusión de horizontes" II,2.

Iluminación III,2 III,3.

Inspiración II,1.3.1 III,1.

Intertextualidad / intratextualidad II,1 II,3.

Justicia II,2 II,3.1.

Lectura I,3 I,4 II,1.

Lenguaje I,1 I,4d.

Lenguaje inlocucional / perlocucional I,2.

Lenguaje de la fe III,4 III,5.

Ley III,3.

Liberación II,1 II,2 II,4 III,4 III,5b.

Lingüística Introd 3.4 I,2.

Métodos exegéticos Introd 3.3 III,1.
Midrás I,4b/c y nota 15 II,1.
Mitos I,4c y nota 17 III,4.
Objetividad / subjetividad III,6a.
Oráculos sobre las naciones II,4.
Palabra-de-Dios III,3.
Pentateuco Introd 3.3 II,4 y nota 16.
Pertenencia / pertinencia II,4.
Pesat Introd 2c.
Péser II,1.3.2 y nota 6.
Poder II,3.2.
Polisemia: ver Clausura.
Praxis I,4c II,1-4 II,5.
Profeta II,3.2.
Receptor / interlocutor I,1b I,2b.
Recontextualización III,5b.
Redactor Introd 3.3.
Relectura II,1 II,5 diagrama; III,1 III,3 III,5.
Reserva-de-sentido II,1 III,1 III,5a.
Revelación II,1 III,1 III,3.
Sentido I,3 II,1.
Sentidos de la Escritura Introd nota 9.
Setenta (*LXX*) I,4b II,1.

Significante / significado I,4a.
Símbolos III,4.
Sincronía / diacronía Introd 3.6.
Targum I,4a.4 I,4b con nota 14 I,4c con nota 15.
Teologías de la liberación Introd.
Texto I,2 I,4b III,4 III,6a.
Tradición II,1.2b II,5 diagrama.

ÍNDICE DE CITAS BÍBLICAS
(Ordenado por capítulos y parágrafos)

Génesis 22	II,3.1	Lucas 1:32.69	I,4b
Éxodo 3:12ss	II,2 y n.9	Lucas 3:31	I,4b
Éxodo 14:31	II,2 III,5	Lucas 4:16-30	II,2 y n.11
Deuter. 6:20-24	II,4	Lucas 4:43s	II,2 y n.11
Deuter. 26:5-9	II,4	Lucas 20:41-44	I,4b
Josué 3-5	II,1	Lucas 24:25s.46	I,4b
Nehemías 9	II,4	Juan 1:18	III,3
Salmo 78	II,3.1	Juan 1:35-51	I,3
Isaías 42...53	I,4a,b,c	Juan 8:9	III,3
Isaías 49:6	I n.11	Juan 14:16	III,3
Isaías 50:4-5	I n.14	Juan 16:13	III,3
Isaías 53:10	I n.14	Romanos 13:1ss	III,6b
Amós 1-9	II,3.1	1 Corint. 14:33-35	III,6b
Amós 9:11-15	II,3.1	Gálatas 1:15	I,4a
Sirac	I n.4	Gálatas 3:24	II,3.2

ÍNDICE

Prólogo 5
Introducción 9
1. Motivación 9
2. Tres fases históricas 11
a) La era moderna 11
b) La Edad Media.....13
c) Filón de Alejandría 13
3. ¿Cómo se puede acceder al texto bíblico?.....14
3.1 La realidad como "texto".....15
3.2 Concordismo.....15
3.3 Los métodos histórico-críticos.....17
3.4 Análisis estructurales / semiótico 20
3.5 Análisis narrativo.....21
3.6 Hermenéutica 22

I. DE LA SEMIÓTICA A LA HERMENÉUTICA....27
1. El lenguaje como sistema y como acontecimiento 27
2. El lenguaje como texto y como escritura 30
3. La lectura como producción de sentido.....37
4. Implicaciones de la lectura como producción de sentido. El acto hermenéutico.....42
a) La lectura como transformación y ocultamiento 43
b) Dependencia textual 48
c) Apropiación del sentido.....52

d) El factor hermenéutico
de la distanciación 56

II. PRAXIS E INTERPRETACIÓN 59

1. Del acontecimiento al texto 59
1.1 La relación de sentido.....60
1.2 Los hechos fundantes.....63
a) De la clausura a la polisemia.....66
b) La tradición 66
1.3 ¿Qué es el canon? 69
1.3.1 La inspiración.....72
1.3.2 Del canon como clausura,
a su propia polisemia.....74
1.4 La lectura desde el lugar de uno.....77
2. El "adelante" del texto 80
3. La intratextualidad de la Biblia.....85
3.1 Nuevo sentido en nuevas totalizaciones..85
3.2 La Biblia como un solo texto 89
4. Pertenencia y pertinencia de la Biblia 95
5. Conclusión.....101

III. EXÉGESIS Y EISÉGESIS 105

1. La relectura de la Biblia es parte
de su propio mensaje.....105
2. ¿Actualización de la Biblia,
¿iluminación de la realidad?.....109
3. ¿Revelación terminada o abierta?..... 111

4. El lenguaje de la fe 120
5. Recontextualización del querigma bíblico....123
6. Sobre algunas objeciones.....125
Conclusión..... 129

VOCABULARIO..... 131
ÍNDICE ANALÍTICO 135
ÍNDICE DE CITAS BÍBLICAS 139